SOCIOLOGÍA DE MARX

HENRI LEFEBVRE

UNO EN DOS

SOCIOLOGÍA DE MARX

HENRI LEFEBVRE

Primera Edición.

2022

Este libro en tus manos es instrumento
de trabajo para construir tu educación.
Cuídalo, para que sirva también
a los compañeros que te sigan.

Este libro no se hizo para languidecer en una estantería o en una carpeta de ordenador.

Por ello te animamos a que lo compartas, siguiendo las indicaciones de la siguiente página, y te lo lleves de viaje allá donde desees.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. To view a copy of this license, visit http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/ or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Siempre se puede reproducir nuestro trabajo, incluidas obras derivadas, siempre que se incluyan los créditos adecuados y se mantenga la misma licencia.

Ediciones Uno en Dos.

unoendos@protonmail.com

https://unoendos.wordpress.com/

ÍNDICE

SOCIOLOGÍA DE MARX **7**

I. PENSAMIENTO MARXISTA Y SOCIOLOGÍA 8

II. LA PRAXIS 22

III. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO E IDEOLOGÍA 45

IV. SOCIOLOGÍA DE LAS CLASES SOCIALES 65

V. SOCIOLOGÍA POLÍTICA: LA TEORÍA DEL ESTADO 87

CONCLUSIÓN 134

NOTAS **142**

SOCIOLOGÍA DE MARX

I. PENSAMIENTO MARXISTA Y SOCIOLOGÍA

Este breve estudio se inserta en lo que en otro lugar se ha calificado de *nueva lectura de Marx* [1]. ¿Se trata de una interpretación? No. Se trata en primer lugar de una restauración que el contradictorio desarrollo del pensamiento *marxista* y del mundo moderno ha hecho necesaria.

Situemos nuestro propósito actual en esta restauración y en esta perspectiva. Recordemos el movimiento dialéctico de la realidad y de la verdad. Empezamos con este recordatorio, que se volverá a encontrar en las conclusiones. De pasada, profundizaremos en las hipótesis y desarrollaremos los temas siguientes:

a) La religión, una realidad, halla su verdad en la filosofía. Ello significa, en primer lugar, que la filosofía implica la crítica radical de la religión; en segundo lugar, que determina su esencia, esto es, la alienación inicial y fundamental del ser humano, raíz de toda alienación; en tercer lugar, que pueda mostrar su génesis. Esta verdad solo consigue abrirse paso a través de ásperas luchas, al nacer la filosofía de la religión y desarrollarse en el terreno de esta, librando con ella combates difíciles y no necesariamente victoriosos.

b) ¿Dónde se halla la verdad de la filosofía, considerada a su vez como realidad? En la política. Las ideas filosóficas, o mejor, las representaciones (del mundo, de la sociedad o del hombre individual) elaboradas por los filósofos han estado siempre en cierta relación con los combates y con las cuestiones en juego de la vida política, ya fuera porque los filósofos se pronunciaran contra los señores del momento, ya porque acudieran en su ayuda. La razón humana cultivada aparece a la luz por dos caminos contradictorios e inseparables: la razón de Estado (la ley, la capacidad organizativa del Estado y su poder ideológico) y la razón filosófica (el discurso organizado, la lógica, la coherencia sistemática). ¿Qué hay al final de este largo desarrollo histórico y dialéctico? El sistema filosófico-político perfecto, el hegelianismo. Estalla a causa de su acabada perfección; la crítica radical que lleva a cabo esta operación extrae

de él los fragmentos aún utilizables: el método (lógica y dialéctica) y algunos conceptos (totalidad, negatividad, alienación).

c) Lo político y lo estatal, ¿se bastan a sí mismos? ¿Detentan y contienen en sí la verdad de esta realidad, la historia? No. Esta tesis seguiría siendo hegeliana. La verdad de lo político (y consiguientemente de lo estatal) se halla en lo social. Las relaciones sociales permiten comprender y explicar las formas políticas. Se trata de relaciones vivas y activas entre los hombres (grupos y clases, individuos). Contrariamente a lo que creía Hegel, lo que denominaba «sociedad civil» tiene más realidad y más verdad que la sociedad política. Es cierto que estas relaciones sociales no existen de manera substancial y absoluta. Pero no existen «en las nubes». Tienen una base material, las fuerzas productivas, es decir, los medios de trabajo y la organización de ese trabajo; pero los instrumentos y técnicas solo se emplean y solo son eficaces dentro del marco de una división social del trabajo: en relación directa con las relaciones sociales de producción y de propiedad, con los grupos o las clases presentes (y en conflicto). El conjunto de esas relaciones activas permite discernir la noción de *praxis* (práctica social).

La teoría dialéctica de la realidad y de la verdad no puede ser separada de una práctica. Teoría y práctica se funden en una noción esencial, la s*uperación* (que las une por ser a la vez teórica y práctica, real e ideal; por hallarse situada a la vez en la historia y en la acción). La superación marxista implica una crítica de la acabada síntesis hegeliana, en la cual el movimiento dialéctico, el tiempo histórico y la acción práctica se desmienten a sí mismos. La religión puede y debe ser superada: se la supera ya en y por la filosofía. La superación de la religión consiste en su desaparición. La alienación religiosa, raíz de toda alienación, será extirpada. ¿En qué consiste la superación de la filosofía? Esa superación difiere de la superación de la religión; es más compleja. En contra de las filosofías tradicionales (incluido el materialismo, que destaca sobre todo la «cosa» abstracta), es conveniente rehabilitar primero lo sensible, recuperar su riqueza y su sentido. Eso es lo que generalmente se denomina el materialismo de Marx. El aspecto especulativo, sistemático y abstracto de la filosofía desaparece. Pero la filosofía no desaparece pura y simplemente. Nos deja en particular el espíritu de la crítica radical y el pensamiento dialéctico, al captar lo que existe por su lado efímero, que disuelve y destruye: lo negativo. Nos deja también unos conceptos y despliega un *proyecto* del ser humano (desenvolvimiento total, reconciliación de lo racional y lo real, de la esponta-

neidad y del pensamiento, apropiación de la naturaleza fuera de él y en él). El hombre posee una «esencia», pero esta esencia no se ha dado, biológica o antropológicamente, ya en las primeras manifestaciones de la humanidad. La esencia se desarrolla; es incluso lo esencial (el resumen, la condensación actual y activa) del desarrollo histórico.

La especie humana posee una historia y el hombre genérico, a su vez, como toda realidad, se forma. Los filósofos no solamente han formulado de varias maneras diferentes esa esencia: han contribuido también a elaborarla y a constituirla al conservar determinadas características decisivas del desarrollo social, al resumirlo. El filósofo podía realizar este proyecto filosófico, por otra parte incompleto y abstracto. La superación de la filosofía comprende pues su realización al mismo tiempo que el fin de la alienación filosófica. A lo largo de un conflicto que puede llegar a ser agudo con el Estado y la sociedad política, con todas las formas de la alienación (que tienden, cada una de ellas por su propia cuenta, a presentarse como esencias fijas y eternas —la religión, la política, la técnica, el arte, etc.— a *convertirse en mundo*, es decir, a ser totales y mundiales), y no sin metamorfosearse, pues necesita abandonar la forma filosófica, el pensamiento humano se realizará en el mundo. Se convierte en mundo prácticamente.

La superación de lo político implica la extinción del Estado y el paso a las relaciones sociales organizadas de las funciones y de la racionalidad acaparadas por él (a las cuales el Estado le superpone sus propios intereses: los de la burocracia y los del personal gubernamental). Más exactamente, la democracia contiene el secreto de la verdad de todas las formas políticas; todas ellas desembocan en la democracia, pero solamente la democracia vive en lucha por mantenerse, superándose hacia la sociedad liberada del Estado y de la alienación política. La racionalidad inmanente en las relaciones sociales, a pesar de sus conflictos o, más bien, en razón de esos conflictos estimulantes y creadores, se recupera así. La gestión de las cosas sustituye a la coerción sobre los hombres por parte del poder del Estado.

Llegamos así a una idea fundamental. Las relaciones sociales (incluidas las relaciones jurídicas de posesión y de propiedad) constituyen el núcleo de la totalidad social, su estructura, mediación (intermediario) entre la «base» (fuerzas productivas, división del trabajo) y las «superestructuras» (instituciones, ideologías). Aunque no existen substancialmente a la manera de las cosas, han tenido la mayor consistencia. En el futuro pueden permitir la re-

constitución del individuo sobre bases nuevas, más allá de aquello que lo negaba y lo reducía a una ficción abstracta o lo rechazaba dentro de sí mismo, en su aislamiento. La racionalidad inmanente, constituida y desarrollada a través de las luchas históricas de las clases y de los grupos (pueblos, naciones, fracciones de clases), finalmente, podrá florecer. La *praxis* no se reduce a esta racionalidad. Para captar esta *praxis* en todo su alcance es preciso captar también la acción de las fuerzas extrañas al hombre, las de la alienación y de la razón alienada, es decir, las ideologías. No hay que descuidar lo irracional ni las posibilidades creadoras que envuelven y que superan la racionalidad inmanente a lo social. Esta racionalidad no por ello deja de hallarse, con sus problemas, sus lagunas y sus posibilidades, en el centro de la *praxis*.

Si llegamos hasta el fondo del pensamiento de Marx (que este obtuvo de Hegel, transformándolo), descubrimos una búsqueda y una tesis general sobre la relación entre la actividad humana y sus obras. Reconocemos en ella el problema filosófico de la relación entre el sujeto y el objeto, separado de la abstracción especulativa. El «sujeto», para Marx, es el hombre social, el individuo considerado en sus relaciones reales con los grupos, las clases y el conjunto de la sociedad. El objeto lo constituyen las cosas sensibles, los productos, las obras, entre las cuales figuran las técnicas y las ideologías, las instituciones y sus obras en el sentido limitado del término (artísticas, culturales). Con todo, la relación entre el hombre y lo que nace de sus actos es doble: por una parte, se realiza en ellos. No hay actividad sin un objeto al cual dar forma, sin un producto o un resultado del cual su autor pueda disfrutar inmediatamente. Por otra parte, o, mejor, al mismo tiempo, el ser humano se pierde en sus obras. Se extravía entre los productos de sus actos, los cuales se vuelven contra él y le dominan. Unas veces hace surgir un determinismo que le vence: se trata de la historia; otras, lo que ha creado se convierte en una forma independiente que lo domina: así, el Estado y la política. En ocasiones, lo que ha inventado le fascina y conmueve: he aquí el poder de la ideología. Y, de otra parte, el producto de sus manos, la cosa, o, más exactamente, *la cosa abstracta* —la mercancía, el dinero— tienden a hacer de él una cosa, una mercancía, un objeto que se compra y se vende.

En suma: la relación del hombre (social e individual) con los objetos es alteridad y alienación, realización de sí y pérdida de sí. Hegel había comprendido este doble movimiento, pero de manera incompleta e imperfecta, invirtiendo sus términos. El pensamiento marxista vuelve del revés esta inversión, esto

es, vuelve a poner sobre sus pies el pensamiento y el porvenir humanos (comprendidos por Hegel, pero al revés). En lo que realiza, a saber, la creación de un producto, de un bien, de una obra, Hegel tendía a ver la alienación, el empantanamiento de la actividad en el objeto. En lo que aliena, esto es, en el carácter abstracto de la cosa creada, tendía a ver la realización de la consciencia humana, es decir, del hombre, reducido a la simple consciencia de sí.

En cuanto a la desalienación, Hegel la concebía unilateral y especulativamente. La refería solamente a la actividad de la consciencia filosófica. Para Marx, los hombres se sobreponen a las alienaciones en el curso de las luchas reales, es decir, prácticas, y la teoría es solamente un medio (un elemento, una etapa, un intermediario) necesario e insuficiente en estas luchas múltiples y multiformes. Para Marx una alienación solo se define claramente por relación a su posible desalienación, por la posibilidad práctica, efectiva, de la desalienación. La peor de las alienaciones es la detención que imposibilita el desarrollo.

Este movimiento triple (verdad, superación, desalienación) explica perfectamente los textos de Marx, su sucesión, su encadenamiento, y el propio movimiento del movimiento marxista.

La tarea crítica, que incluye el momento negativo, es fundamental para el conocimiento. No hay conocimiento sin crítica de las representaciones admitidas y de la realidad humana. Sin embargo, la crítica fundamental es la crítica de la religión. ¿Por qué? Porque la religión perpetúa la separación del hombre de sí mismo, la escisión de lo sagrado y de lo profano, de lo sobrenatural y de la naturaleza.

«La crítica de la religión es la condición de toda crítica... el fundamento de esta crítica es el siguiente: que es el hombre quien crea la religión, y no la religión la que crea al hombre» [2].

La alienación no se define únicamente por la pérdida y el extravío en las substancias o en la subjetividad informe; se define también y sobre todo por la escisión interna entre la objetivación y la subjetivación, por el aislamiento recíproco de estas dos tendencias, que rompe la unidad del movimiento. ¿La religión? Es la consciencia del hombre que no se ha hallado a sí mismo, o que, yendo al encuentro de su realidad esencial, la ha perdido de vista y se ha extraviado. Pero este hombre no es un ser abstracto. Es el hombre social. Es la so-

ciedad, el Estado, al producir una consciencia errónea, escindida y separada, al producir la religión. Y ello en la medida en que constituye un mundo falso.

La filosofía pretende aportar la verdad de este mundo. Y en cierto sentido la aporta efectivamente. Denuncia a la religión como teoría general del mundo falso, compendio enciclopédico de este mundo, lógica popular, principio espiritualista y justificación moral. La filosofía libera a los hombres de la no filosofía, es decir, de las representaciones fantásticas aceptadas sin crítica fundamental alguna. La filosofía es, pues, la quintaesencia espiritual de su época. Esencialmente prometeica, busca la verdad de la historia y del desarrollo de las sociedades prometeicas [3].

Y sin embargo, la filosofía no es más que teoría. Al aparecer como verdad del mundo no filosófico, de la religión, de la mitología y de la magia, hace aparecer a su vez ante ella un nuevo mundo no filosófico. ¿En qué consiste este mundo? En actividades prácticas, desde lo cotidiano hasta lo político. El filósofo tropieza con estas actividades. No puede alcanzarlas, integrarlas ni transformarlas. De este modo se ve empujado a considerar *la insuficiencia como algo inmanente a la filosofía*. En su relación con lo no filosófico, la consciencia filosófica se escinde, y no puede evitar esta escisión, que da lugar por una parte a un positivismo y por otra a un voluntarismo. *El carácter doble de la consciencia filosófica se traduce en la existencia de dos tendencias contrarias*. La una retiene el concepto y el principio de la filosofía. Se trata de un partido teórico, que pretende obtener de la filosofía la energía práctica, el poder en el espíritu de convertirse en energía actuante. Este partido quiere *realizar la filosofía*. La otra tendencia critica a la filosofía, coloca en primer plano lo que ocurre entre el pueblo, sus necesidades y sus aspiraciones. Pretende *suprimir la filosofía*. Estas dos tendencias o partidos dividen el movimiento y lo detienen. Efectivamente, el error fundamental del primer partido puede formularse como sigue: *creía poder realizar la filosofía sin eliminarla*. Y en cuanto al segundo, hay que responderle: *no podéis eliminar la filosofía sin realizarla* [4].

En suma: al igual que la religión, la filosofía quiere *convertirse en mundo*. Pero, al igual que el hombre religioso, el filósofo no puede realizar su ambición. En la medida en que la realiza, camina hacia su perdición. El filósofo se desgarra a sí mismo. La filosofía apunta al mundo no filosófico que necesita penetrar y transformar; sin embargo, no puede penetrar en él, y no puede convertir lo real en verdad con sus solas fuerzas. La imagen del hombre que la filosofía forma y que transforma la voluntad es incapaz de realizarse.

Hay pues una alienación filosófica (que trata de impregnar el mundo, de convertirse en histórica-mundial). La crítica radical muestra ante todo

«que la filosofía no es más que la religión en forma de ‹ideas›, y, a continuación, que no es más que ‹una forma distinta y un modo de existencia distinto de la alienación humana. El espíritu filosófico es solo ‹el espíritu del mundo alienado›, y el filósofo mismo, la ‹forma abstracta del mundo alienado›, que se presenta como medida del mundo alienado» [5].

De hecho, las elaboraciones filosóficas dependen de los grupos y de las clases que se hallan en cuestión. Los filósofos obtienen de lo real unas representaciones que poseen siempre un sentido político, es decir, una relación con los intereses de los grupos y de las clases, con sus luchas. La filosofía se distingue de la religión por criticarla y del Estado porque propone soluciones distintas a problemas distintos de los problemas y soluciones inmediatamente políticos. Sin embargo, en su conjunto, las representaciones filosóficas son las de los grupos y clases dominantes. Las tendencias filosóficas que representan los intereses, los objetivos y las perspectivas de los oprimidos han sido siempre débiles y han resultado vencidas. Los filósofos, en nombre de sus propios motivos, pactan con la religión y con el Estado. Los conflictos, inevitables a pesar de los compromisos, destruyen la filosofía. Es más: incluso las filosofías más elaboradas y más sistematizadas, las filosofías más dogmáticas, han estado vinculadas a una burocracia. Toda burocracia, en efecto, detenta un *sistema del saber* que la justifica, que selecciona sus cuadros y que legitima su ascenso en jerarquía y en autoridad. El materialismo filosófico sería así la expresión favorita de la base de una sociedad burocratizada, de los oficios y de las corporaciones de la «sociedad civil». El espiritualismo resultaría más adecuado al aparato propiamente dicho de la burocracia política, pero existen incesantemente interferencias, cambios y compromisos [6].

En resumen: es preciso superar la filosofía, es decir, por una parte realizarla (llevar a cabo su proyecto), y por otra rechazar la alienación del filósofo, la abstracción filosófica, el dogmatismo sistematizado. ¿Dónde está la verdad de la filosofía? En la historia del Estado, resumen de las luchas sociales y de las necesidades sociales. La verdad que descubrimos es la verdad social [7]. A partir del momento en que se expone la realidad histórica y social, la filosofía autónoma pierde su razón de ser y su medio de existir. *En su lugar puede aparecer a lo sumo un resumen de los resultados más generales que se dejan extraer del desarrollo histórico.* ¿Cuáles son estos resultados? Recordémoslos: una

imagen de lo posible humano, unos métodos, unos conceptos, el espíritu de la crítica radical, liberada de los compromisos filosóficos. *Estas abstracciones carecen de valor en sí mismas.* ¿Para qué pueden servir? Su papel es inmenso, y no hay que desdeñar el legado de la filosofía. Sus conquistas permiten *ordenar los materiales históricos*. La filosofía lega unos medios de gran valor, a condición de no esperar, como los filósofos, una *receta o un esquema conforme al cual las épocas históricas puedan ser fundamentadas legítimamente* [8]. La filosofía nos conduce hasta el umbral de los verdaderos problemas, hasta la ordenación de los materiales de la realidad y la transformación de la realidad según las virtualidades que contiene. La filosofía nos proporciona algunos medios para abordar estas cuestiones, para plantear y resolver estos problemas. Pero, por sí misma, no puede plantearlos ni resolverlos. Nos conduce, en suma, a través del estudio crítico de la religión y del Estado político, hasta las ciencias de la realidad humana. Pero no más allá.

Marx pasa todavía por ser un *economista*. Se le atribuye (para criticarle o para ensalzarle) un *determinismo económico* según el cual las fuerzas productivas y el nivel de su desarrollo implican, por una especie de mecanicismo o de automatismo, las demás relaciones y formas constitutivas de lo social: relaciones de propiedad, institución e ideas. Esta interpretación (¿acaso hay que repetirlo?) olvida el subtítulo de *El capital: crítica de la economía política.* ¿Acaso no es el capital lo que ha producido la realidad económica, la mercancía y el dinero, la plusvalía y la ganancia, fundamento suyo? A diferencia del capitalismo, en el que la mediación del dinero convierte las relaciones entre personas humanas en relaciones cuantitativas entre cosas abstractas, la sociedad medieval se basaba en relaciones directas entre los seres humanos; relaciones entre señores y siervos, pero relaciones transparentes. En una sociedad transformada, las relaciones volverán a ser directas y transparentes, pero sin sumisión alguna [9]. En cuanto a la economía política como ciencia, se trata del conocimiento de una determinada *praxis*: el reparto de los bienes en la no abundancia entre grupos desiguales en cuanto a su importancia, influencia, funciones y lugar ocupado en las estructuras. La economía política puede dejar de existir, puede ser superada. La superación de la economía política debe realizarse en y por una sociedad de la abundancia, utilizando plenamente las posibilidades de la técnica. Implica la superación del derecho, conjunto de normas y reglas que distribuyen las actividades y los productos en la sociedad cuando todavía no se ha alcanzado la abundancia. La economía política, pues,

no es más que la ciencia de la escasez. Es verdad que toda sociedad ha tenido y tiene todavía una «base» económica. Esta base solo determina las relaciones sociales en la medida en que limita las actividades de los grupos y de los individuos, les pone obstáculos y fija, al limitarlas, sus posibilidades. Los individuos —en tanto que representantes de grupos y clases—, al desplegar sus posibilidades, toman iniciativas que tienen éxito o fracasan, pero que insertan la realidad económica dada en una realidad social más compleja, más elevada, más variada. No por ello es menos cierto que la transformación de la sociedad capitalista exige una transformación de su base económica: relaciones de producción y de propiedad, organización del trabajo y división del trabajo.

Así, *El capital* estudia una sociedad, la sociedad burguesa, y un modo de producción, el capitalismo. Comprende estos dos aspectos de una misma realidad, considerados como un todo. El capitalismo de concurrencia es aprehendido por el pensamiento, a la vez corroborándolo y poniéndolo en tela de juicio. Desde el punto de vista de la corroboración, la obra de Marx llega hasta las autorregulaciones de esta sociedad, hasta los mecanismos equilibradores que tienden a mantener sus estructuras: la formación de la tasa de ganancia media y las proporciones de la reproducción ampliada (acumulativa). El capitalismo (de concurrencia) constituye un sistema. En él se despliega una *forma* dada al producto del trabajo humano: la mercancía. Las relaciones de producción y de propiedad específicamente capitalistas imponen una *estructura* a las fuerzas productivas y a las fuerzas sociales. Desde el punto de vista de la puesta en tela de juicio, Marx muestra cómo el proletariado se ve conducido a tomar consciencia del capitalismo al combatir a la burguesía, clase dominante. Va incluso más allá y prueba que el capitalismo de concurrencia está destinado a desaparecer. Le amenazan dos fuerzas socioeconómicas, que tienden a disolver o a destruir sus estructuras internas: la clase obrera y los monopolios (estos últimos son el resultado de la centralización y de la inevitable concentración de los capitales). En resumen: en *El capital* hay una teoría económica, pero la obra no es un tratado de economía política. Contiene algo distinto y que es más que eso: el camino de la superación de la economía política a través de su crítica radical. La interpretación económica, o más bien *economicista*, mutila la obra, al reducirla a un aspecto de la totalidad real o de la totalidad conceptual que la aprehende y la expone.

«Solo admitimos una ciencia: la ciencia de la historia», escribió Marx en la *Ideología Alemana* (1845), En esta obra, redactada juntamente con Engels,

Marx expone los principios de lo que se denomina *materialismo histórico*. Es el punto de partida de una interpretación «historicista» del pensamiento marxista. A primera vista, la fórmula citada más arriba parece clara. Afirma que la historia es una ciencia fundamental: la ciencia del ser humano. Sin embargo, reflexionando, cabe preguntarse qué quería decir Marx. ¿Cómo podía privilegiar la historia hasta ese punto? Y ¿qué entendía por historia?

Efectivamente: si la historia se proclama ciencia única de la realidad humana, ¿cómo y por qué pudo dedicarse Marx a investigaciones económicas? ¿Cambió de punto de vista y de método, pasando de un historicismo a un economicismo, de una ciencia sectorial (sobrevalorada por un momento) a otra ciencia sectorial?

La respuesta a estas cuestiones se halla en el prefacio y en el postfacio de *El Capital*, al igual que en el cuerpo de la obra; expone en su totalidad el movimiento del capitalismo de concurrencia. Muestra su formación, su desarrollo, su apogeo y su inevitable disolución. Parte de la hipótesis siguiente, que la obra entera se propone verificar: la sociedad capitalista, como toda realidad, nace, crece, declina y muere. Eso es verdadero de los seres en la naturaleza, de los seres sociales, de los individuos, de las ideas y de las instituciones. La historia del capitalismo (de concurrencia) se despliega en múltiples planos y se sitúa en diferentes niveles. El lector halla en ella economía política (teorías de la mercancía y del dinero, de la plusvalía, de la tasa de la ganancia, de la acumulación, etc.); historia propiamente dicha (principalmente de Inglaterra, de la burguesía y del capitalismo inglés); sociología (múltiples esbozos sobre las diversas sociedades anteriores al capitalismo, sobre la familia burguesa, sobre las clases vistas desde dentro, etc.). ¿No se puede decir acaso que Marx ha concebido y proyectado una *historia total* que la *historia* en sentido estricto —la historia como conocimiento y como ciencia— no puede agotar? La historia como proceso y la historia como ciencia no coinciden aunque confluyan. Por realidad histórica, o, más bien, por *historicidad*, entendemos todo el movimiento del ser humano, su producción (en el sentido más amplio y más fuerte del término) por sí mismo, en su actividad práctica. El ser humano nace de la naturaleza; aparece, emerge, se afirma. Aquello en lo cual se convierte resulta de su trabajo, de sus luchas con la naturaleza y consigo mismo. En este desarrollo dramático aparecen unas formas, unos sistemas. El desarrollo del hombre social, como el de la naturaleza, da lugar a equilibrios relativos y momentáneos; engendra estructuras dotadas de una provisional estabilidad.

Estas estabilidades y estas estructuras son retomadas tarde o temprano por el desarrollo, que las disuelve y las destruye. No por ello han dejado de tener su hora. Han conseguido mantenerse. Por tanto, hay que estudiarlas en sí mismas y por sí mismas.

El hombre (individual y social) se considera pues como ser histórico. Su «esencia» enteramente histórica se despliega en la historia. Se constituye, se crea, se produce en la *praxis*. No hay en él nada que no sea obra, resultante de la interacción de los individuos, de los grupos, de las clases, de las sociedades. Pero el historiador solamente puede aprehender algunos aspectos de esta historia total. Puede y debe esforzarse por captarla cada vez más profundamente. Sin embargo, la «formación socio-económica», como dice Marx, tiene demasiados aspectos, ofrece demasiadas diferencias y niveles para pertenecer solamente a una disciplina. El economista, el psicólogo, el demógrafo y el antropólogo tienen igualmente algo que decir. Y también el sociólogo.

Según cierta interpretación, muy extendida todavía en la URSS, el materialismo histórico equivale a una sociología general. Corresponde a lo que se denomina así en los países capitalistas, con mucha más amplitud, y, naturalmente, verdad. El materialismo histórico, según el marxismo oficial, contiene las leyes generales del movimiento aplicadas a la historia: contradicciones motrices, cambios cualitativos a oleadas, cambios cuantitativos graduados.

Esta interpretación del pensamiento marxista es de las menos satisfactorias. En efecto: ¿cómo se conciben las leyes universales de la dialéctica, que la sociología materialista habría de aplicar al desarrollo social? Por una parte pueden ser relacionadas con la filosofía; entonces el materialismo histórico se presenta como un sector del materialismo dialéctico, que es un sistema filosófico-político. Se ofrece así un blanco a las críticas dirigidas al filosofismo en general. Existe la tentación de inferir los rasgos y caracteres de las sociedades a partir de la filosofía, dogmática y abstractamente. Se desciende de nuevo al nivel teórico del hegelianismo, o incluso mucho más abajo. O bien, por otra parte, esas leyes son referidas a una metodología, y no hay más que emplearlas como instrumentos conceptuales para el análisis de las sociedades reales, dejando lugar para los contenidos, para las experiencias, para los hechos. Entonces la sociología concreta es algo que hay que constituir, a partir del método dialéctico recibido de Hegel y transformado por Marx. A partir de ahí el materialismo histórico puede pasar por ser una introducción a la sociología, pero no por la sociología misma. Por otra parte, la tesis que se

rechaza aquí descuida el análisis dialéctico del movimiento y de sus aspectos: por una parte, los procesos, los contenidos; por otra, las formas que salen de ellos, los sistemas, las estructuras. O bien, incluso, por un lado el crecimiento (cuantitativo, económico; el de la producción material), y por otro, el desarrollo (cualitativo, social; el de las relaciones humanas, de su complejidad, de su riqueza). La noción de movimiento queda mal esbozada, resulta casi metafísica, a pesar de las pretensiones de recurrir a la historia concreta, al materialismo, a la dialéctica y a la ciencia.

Marx no edificó una filosofía de la historia. También en eso rompió con el hegelianismo. Concibió la producción del hombre por su trabajo como una totalidad, a partir de la naturaleza y de la necesidad, para obtener el disfrute (la apropiación de su ser natural). Por consiguiente, concibió una ciencia histórica que habría de escapar a las limitaciones de la historia de los acontecimientos y de la historia de las instituciones. Esta ciencia, en colaboración con las demás, debía aproximarse al desarrollo del ser humano en todos sus aspectos, a todos los niveles de su actividad práctica. El término «materialismo histórico» designa no ya una filosofía de la historia sino la génesis del hombre total, objeto de toda ciencia de la realidad humana y objetivo de la acción. Esta formación, adviértase bien, no se resume en una historia de la cultura, y tampoco en una historia económica. Por otra parte, Marx se abstiene de definir el ser humano. Cuenta con él para definirse a sí mismo en la *praxis*. ¿Cómo separar al hombre de la naturaleza, con la cual mantiene una relación dialéctica, unidad y escisión, lucha y alianza? El destino del hombre es transformar la naturaleza, apropiársela en torno a él y en sí mismo.

Eliminadas las interpretaciones economicistas e historicistas del pensamiento marxista, ¿adoptaremos una interpretación sociologista? Tampoco. Esta interpretación ha estado bastante difundida en Alemania y Austria. Empezaba eliminando la filosofía atribuida a Marx, sin discernir por ello el sentido de la filosofía y formular la tesis de su superación (de su realización) en toda su amplitud. Por tanto, mutilaba arbitrariamente el pensamiento de Marx, al suscitar interminables discusiones destinadas a hundirse en el bizantinismo y en la escolástica. En esta perspectiva, el marxismo se pone al lado del positivismo de Comte. El pensamiento marxista, mutilado, se enmohece y pierde su fuerza. El método dialéctico desaparece en beneficio del «hecho» y la puesta en duda crítica se debilita en beneficio de la confirmación. En *El capital*, el uso de una noción clave, la de totalidad, no relegaba la contradicción dialéctica a

las tinieblas; por el contrario, la contradicción adquiría una agudeza que en la sistematización hegeliana había perdido: entre los hombres y las obras, entre la alteridad y la alienación, entre grupos y clases, entre bases y estructuras y superestructuras las contradicciones, en Marx, se acentúan y se multiplican. En el sociologismo, por el contrario, la consideración de la sociedad como un todo hace que pierda valor la contradicción. La noción de clases y de lucha de clases se borra. ¿La «sociedad»? Fácilmente queda identificada con la nación y con el Estado nacional. El sociologismo relacionado con el pensamiento marxista entraba muy fácilmente en los marcos ideológicos y políticos tan fuertemente criticados por Marx en sus glosas al programa de Gotha (1875). La sociología positivista pretendidamente marxista ha tendido siempre hacia el reformismo. pretendidamente marxista ha tendido siempre hacia el reformismo. De ahí su mala reputación en determinados círculos y su prestigio en otros. Esta sociología que es prolongación del positivismo se hace hoy abiertamente conservadora, cuando originariamente esta ciencia —vinculada al ala izquierda del romanticismo— no separaba conocimiento y crítica, con Saint-Simon y Fourier.

No convertiremos a Marx en un sociólogo por múltiples razones. Quienes me atribuyan esta tesis a la vista del título de esta publicación mostrarán no haber abierto este librito o no vacilar ante procedimientos de mala fe. Si aludo a semejante posibilidad es porque en el curso de las discusiones pasadas he visto cosas peores. *Marx no es un sociólogo, pero en el marxismo hay una sociología*.

¿Cómo entender estas proposiciones, que parecen escasamente compatibles? Teniendo en cuenta los dos grupos de nociones y argumentos siguientes:

a) El pensamiento marxista mantiene la unidad de la realidad y del conocimiento, de la naturaleza y del hombre, de las ciencias de la materia y de las ciencias sociales. Explora una totalidad en el futuro y en la actualidad; una totalidad que incluye niveles y aspectos tan pronto complementarios como distintos o contradictorios. Por consiguiente, en sí mismo no es historia, sociología, psicología, etc., pero comprende en sí esos puntos de vista, esos aspectos, esos niveles. Ahí reside su originalidad, su novedad y su duradero interés.

Desde finales del siglo XIX se tiende a pensar la obra de Marx, y particularmente *El capital*, en función de las ciencias fragmentarias que desde entonces se han presentado especializadamente y cuyo hermetismo habría rechazado

Marx. Se reduce *El capital*, ese conjunto teórico, a un tratado de historia, de economía política, de sociología o incluso de filosofía. El pensamiento marxista no puede introducirse en esas estrechas categorías: filosofía, economía política, historia o sociología. No es tampoco la concepción «interdisciplinar» que trata de corregir, no sin peligros de confusión, los inconvenientes de la división parcelaria del trabajo en las ciencias sociales. La investigación marxista se refiere a una totalidad diferenciada, centrando la investigación y los conceptos teóricos en torno a un tema: la relación dialéctica entre el hombre social activo y sus obras (múltiples, diversas y contradictorias).

b) La especialización parcelaria de las ciencias de la realidad humana, desde la época en que Marx *exponía* el capitalismo de concurrencia, tiene un sentido. La totalidad no puede ser captada, como en tiempos de Marx, de manera unitaria, a la vez desde dentro y desde fuera (por relación a lo posible), corroborándola y poniéndola en cuestión a la vez. Y sin embargo, no podemos perpetuar la separación de las ciencias parcelarias. Esta separación olvida la totalidad: la sociedad como un todo y el hombre total. Pero la realidad humana se hace compleja. Esta creciente complejidad forma parte de la historia en sentido amplio. Además, tenemos que tratar con una totalidad rota, cuyos fragmentos se afrontan y a veces se separan, cuando no entran en conflicto: el «mundo» capitalista, el «mundo» socialista, el «tercer mundo», las diferentes culturas, las diversas formas de Estado. Y ello hasta tal punto que se ha llegado a proponer la sustitución de los conceptos de «mundo» y de «mundanidad» al concepto de totalidad para pensar la extensión de la técnica a escala de todo el planeta. Con un vocabulario que se halla en curso de elaboración, la unidad del saber y el carácter total de la realidad siguen siendo presuposiciones indispensables en las ciencias sociales. Por consiguiente, es posible examinar las obras de Marx reconociendo en ellas una sociología de la familia, de la ciudad y del campo, de los grupos parciales, de las clases, de las sociedades en su conjunto, del conocimiento, del Estado, etc. Y ello a un determinado nivel del análisis y de la exposición, y por tanto sin reducir en absoluto los derechos de las demás ciencias: economía política, historia, demografía, psicología. Por otra parte, es posible continuar la obra de Marx investigando, a partir de *El capital* y con su método, la génesis de la sociedad «moderna», de sus fragmentaciones y de sus contradicciones.

II. LA PRAXIS

Durante toda su vida Marx combatió contra Hegel para desunir la fortaleza hegeliana (un castillo en el sentido de Kafka) y para arrebatarle su propio bien, o si se prefiere, para salvar de la destrucción del sistema absoluto lo que podía y debía ser salvado. La relación entre el hegelianismo y el marxismo solo al cabo de mucho tiempo dejará de presentar enigmas y de ofrecer temas para las investigaciones. Se trata de una relación dialéctica, es decir, conflictiva. Entre las dos concepciones hay a la vez continuidad y discontinuidad, prolongación y transformación. Solo muy tarde, cuando escribió *El Capital*, Marx consiguió formular su método dialéctico precisando en qué se diferencia del método hegeliano. Sin embargo, sustituyó muy pronto la noción de *superación* (sacada a su vez de Hegel) a la de síntesis, que coronaba, acababa e inmovilizaba la tesis y la antítesis en la construcción del sistema hegeliano.

No se halla aquí entre mis propósitos el de retomar y exponer punto por punto, sector por sector, cómo el pensamiento marxista continúa el pensamiento hegeliano ni en qué difiere radicalmente de él. Me contentaré con señalar el punto de ruptura, descuidado o disimulado a consecuencia de complicadas circunstancias. La ruptura se produce en torno a la cuestión del Estado. Para Hegel, filósofo del Estado, este encarna la idea. Cimenta y corona la sociedad. Sin él, los elementos y momentos de la realidad social, esto es, los «estados», oficios y corporaciones, los grupos parciales como la familia y la ciudad, y finalmente las necesidades y las reglamentaciones (como la moralidad objetiva, esto es, las costumbres, y la moralidad subjetiva, el sentimiento de la obligación y del deber) se descompondrían. Con el Estado moderno, constitucional, concluye la historia. No hay que esperar ya nada del tiempo y de la acción. Para Marx, por el contrario, el Estado es únicamente una institución que depende de sus condiciones históricas, en vez de que estas sean suscitadas y reunidas en él por un proceso metafísico. En un vocabulario que Marx todavía no emplea en el momento en que critica radicalmente la filosofía hegeliana del derecho y del Estado, las instituciones son una base y son superestructuras. En cuanto a la tesis hegeliana, que convierte a la clase media (y a la burocracia del Estado, vinculada a ella) en la clase universal, portadora

de la consciencia y del saber, Marx la rechaza violentamente. ¿Es teórica la critica marxista? Sí. Incluso va hasta el final y hasta el fondo de la teoría, del análisis de los conceptos. Pero es también fundamentalmente práctica. El sistema hegeliano impide la acción porque cierra el horizonte y detiene el movimiento. Marx entra en el pensamiento como hombre de acción. Combate por la democracia, por el socialismo y por el comunismo; lucha por el desenvolvimiento de la sociedad. Elabora una estrategia que se apoya en el proletariado porque la clase obrera pone en duda y niega las instituciones existentes. No puede admitir un sistema filosófico que consagre (en el sentido fuerte del término: que sacralice y canonice) el Estado y el derecho existentes. Sin embargo, el sistema hegeliano es un sistema filosófico perfecto: es el sistema. La crítica del Estado y la critica de la filosofía van unidas, a través de la critica radical del sistema filosófico-político.

Con todo, la ruptura no se produce sin que exista continuidad. De la misma manera que se habla de la revolución galileo-cartesiana en las ciencias de la naturaleza, también podría hablarse de revolución hegeliana y marxista en el conocimiento del hombre. Sería mucho más justo que atribuir la mutación en este terreno a Kant y al kantismo. ¿En qué consiste esta revolución? En que para Hegel primero y para Marx después el objeto de la investigación y del conocimiento es el tiempo. En las ciencias y en los conceptos elaborados hasta entonces el papel principal lo desempeñaba el espacio. El tiempo no era eliminado, naturalmente, ni siquiera en el mecanismo más acabado, pero resultaba del espacio y estaba determinado por él. Estaba subordinado a él. En Hegel, el movimiento se convierte en lo primordial: movimiento histórico, sucesión de figuras y momentos en la consciencia humana. Cuando Hegel sistematiza la filosofía, detiene el tiempo, le señala un término final en el Estado existente y en su propio sistema; destruye su pensamiento más profundo. Marx lo retoma y recupera su profundidad. El movimiento se universaliza verdaderamente, pues la naturaleza, al igual que la sociedad, es concebida históricamente. El hombre y lo humano se caracterizan temporalmente: tiempo de trabajo social, reparto de las actividades en el tiempo, génesis en el tiempo de las formas y estructuras. Las llamadas obras filosóficas prosiguen coherentemente esta profundización del tiempo hasta desbordar y hacer estallar toda sistematización filosófica, toda formalización que pretendiera ser definitiva. Conocer lo humano es determinar lo que nace de él y en el movimiento. Hegel no fue capaz de dar un sistema de la libertad. Su sistema del saber es peligro-

so. Y, sin embargo, el hegelianismo fundó el conocimiento del tiempo, que se convierte en la base de todo conocimiento del hombre.

En Marx, incluso más explícitamente que en Hegel, el tiempo tiene un aspecto doble. Crecimiento y desarrollo. Los «seres» que nacen en el movimiento con una cierta estabilidad crecen, es decir, aumentan gradualmente en lo que se refiere a determinadas propiedades suyas. Estas propiedades son cuantitativas (y por consiguiente mesurables). Pero, con el mismo tiempo y en el mismo movimiento, aparecen propiedades nuevas, diversidades cualitativas. Crecimiento y desarrollo se dan juntos. Se hallan en cierta relación, estipulada por los principios generales (las leyes) del pensamiento dialéctico. Un «ser» que no hiciera más que crecer cuantitativamente se convertiría en un monstruo. No obstante, estos dos aspectos del movimiento son diferentes y a veces se disocian y divergen. Existen monstruos semejantes; incluso no son raros, y representan tal vez una forma de decadencia y de muerte. El crecimiento, pues, es cuantitativo, continuo. El desarrollo es cualitativo, discontinuo. Sigue oleadas, y las supone. El crecimiento es fácilmente previsible. El desarrollo lo es menos. Tal vez implica incluso lo imprevisto, casualidades, apariciones sorprendentes de cualidades nuevas, irreductibles al pasado y a los determinismos, La historia es muy rica en creaciones, y es siempre más rica en obras y en formas que las previsiones de la misma y que lo esperado por la reflexión.

Cuando se lee a Hegel, sobre todo la *Filosofía del derecho*, a la luz del marxismo, se halla en él la noción de *praxis*. Hegel analiza lo que denomina sociedad civil, a la que distinguía de la sociedad política (el Estado y su personal: burocracia, gobierno). La sociedad civil comprende las necesidades de los individuos y de los grupos, necesidades que la vida social organiza en un sistema coherente y que la división del trabajo tiende a satisfacer. Incluye también los grupos parciales: las familias, los cuerpos de oficios (estados), las ciudades y los agrupamientos territoriales. Todos estos elementos actúan unos sobre otros, y de su interacción surge un conjunto, la sociedad civil, a la cual cimientan y coronan el derecho y el Estado, el gobierno y el aparato burocrático del Estado.

La noción de *praxis* se halla y no se halla en Hegel. En efecto: en el sistema filosófico-político de Hegel, el Estado providencial y divino suscita sus condiciones, que solo tienen importancia e interés como materiales del edificio jurídico y político. Al no ver en estos elementos y condiciones más que

«momentos» sin sustancia propia de la realidad superior, el Estado, Hegel los desprecia.

En los *Manuscritos de 1844*, en las *Tesis sobre Feuerbach*, en *La Sagrada Familia* y en la *Ideología Alemana* (redactadas con Engels en 1845-46), aparece la noción de *praxis*.

Los *Manuscritos de 1844* critican y rechazan las categorías y nociones fundamentales de la filosofía, incluidos los conceptos de *materialismo* y de *idealismo*. ¿Qué es «substancia» en sentido filosófico? Es la naturaleza disfrazada metafísicamente en su separación del hombre. Inversamente, ¿qué es la consciencia? Es el espíritu humano disfrazado metafísicamente en su separación de la naturaleza.

Las dos *interpretaciones* del mundo, el materialismo y el idealismo, caen con la *praxis* revolucionaria. Pierden su oposición y consiguientemente su existencia. La especificidad del marxismo, su carácter revolucionario (y, por consiguiente, su carácter de clase) no proviene pues de una toma de posición materialista, sino de su carácter *práctico*, que supera la especulación y por consiguiente la filosofía, y por tanto el materialismo y el idealismo. Las interpretaciones del mundo se hallan en el pensamiento anterior, especialmente en el pensamiento (burgués) del siglo XVIII. Si es verdad que el materialismo en su conjunto ha sido la filosofía de las clases oprimidas y revolucionarias, incluida la burguesía, la función de la clase obrera es radicalmente nueva. Al explicitar la *praxis* (la práctica de la sociedad basada en la industria, que permite tomar consciencia de la práctica humana en general), supera definitivamente y rechaza hombro con hombro las interpretaciones anteriores, correspondientes a estadios superados de la lucha de clases.

El marxismo (que teóricamente esclarece la situación de la clase obrera y le proporciona una consciencia de clase elevada al nivel de teoría) no es una filosofía materialista, pues no es una filosofía. No es idealista ni materialista, porque es profundamente *histórica*. Explícita la historicidad del conocimiento; despliega la historicidad del ser humano, la formación económico-social.

No solamente la filosofía no explica nada sino que a su vez es explicada por el materialismo histórico. La filosofía, actitud contemplativa, acepta lo existente. No transforma el mundo, sino las interpretaciones del mundo. La actitud contemplativa, lejana consecuencia de la división del trabajo, es una actividad mutilada y parcial. Y no obstante lo verdadero es el todo. La filosofía no

puede aspirar a la dignidad de actividad total y suprema. Los resultados obtenidos por esta actividad contemplativa van contra los hechos observados empíricamente. No hay absolutos inmóviles; no hay un más allá espiritual. Todo absoluto revela ser una máscara que justifica la explotación del hombre por el hombre. Las abstracciones filosóficas, tal como son, no poseen valor alguno, ninguna significación determinada. Lo verdadero es también lo concreto. ¿Las proposiciones de la *philosophia perennis*? O bien se trata solo de tautologías sin contenido, o adquieren un sentido concreto por un contenido histórico, verificable empíricamente. Elevarse por encima del mundo mediante la reflexión pura es en realidad permanecer encerrado en la pura reflexión. Ello no quiere decir que se desemboque en el nominalismo: los universales se basan en la *praxis*, que es objetiva a su vez.

¿Hay varias especies, distintas y diferenciadas cualitativamente, de conocimiento, por ejemplo, el filosófico y el conocimiento científico? No. El pensamiento filosófico abstracto solo se justifica como abstracción de los conocimientos científicos particulares, o, más exactamente, como resumen de los resultados más generales del estudio del desarrollo histórico.

El materialismo histórico está justificado por el deseo de devolver al pensamiento humano su fuerza activa, fuerza que tenía «al principio», antes de la división del trabajo, cuando estaba directamente ligado a la práctica; pero se justifica también por la decisión «filosófica» de no engañarse por las ilusiones de la época y crear una doctrina realmente universal.

Esta triple exigencia que concluye la filosofía, pero que la prolonga y que puede pasar todavía por exigencia filosófica (pensamiento eficaz, pensamiento universalmente humano) no se halla completamente desarrollada en la *Ideología Alemana* y en La Sagrada Familia. Volvemos a encontrarla en el centro de los temas, de las polémicas y de las críticas contenidas en los textos posteriores.

La noción de *praxis* pasa a primer plano en los textos considerados filosóficos de Marx. Acaba de ser subrayada esta cuestión; se define por oposición a la filosofía y a la actitud especulativa del filósofo. Feuerbach, que rechazó la filosofía hegeliana en nombre de una antropología materialista, no consiguió superar la actitud filosófica. Aunque carga el acento sobre el objeto sensible, deja de lado el aspecto subjetivo en la percepción sensible: la actividad que modela el objeto, que lo reconoce y se reconoce en él. Feuerbach no ve en el

objeto sensible el producto o la obra de una actividad creadora, sensible y social a la vez. Al descuidar la actividad práctico-sensible, ignora, con mayor razón, la actividad práctico-crítica, es decir, la actividad revolucionaria [10]. Por relación al materialismo filosófico, que ha dejado de lado la *praxis*, el idealismo ha retomado y comprendido legítimamente el aspecto de la percepción y del pensamiento humano, pero abstractamente y dejando de lado el aspecto sensible (tesis I sobre Feuerbach). Feuerbach, en esta orientación, no ha visto en la *praxis* más que lo sórdido. El materialismo filosófico tiene incluso consecuencias más graves. Refiere los cambios que se producen en el hombre a cambios en las circunstancias y en la educación, olvidando que es el hombre mismo quien cambia las circunstancias y que los educadores han de ser a su vez educados. Esta teoría materialista *tiende pues a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales se eleva por encima de la sociedad*. Dicho de otra manera, la filosofía materialista, al igual que el idealismo, justifica el Estado con el pretexto no ya de la necesidad de organización sino de la necesidad de educación (tesis III).

«La cuestión de saber si el pensamiento humano puede alcanzar la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino una cuestión práctica. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad, el poder, la materialidad de su pensamiento. La discusión acerca de la realidad o irrealidad del pensamiento, aislada de la práctica, es puramente escolástica» (tesis II).

Los conocimientos tienen todo su alcance y su sentido en su vinculación con la actividad práctica. El problema especulativo del conocimiento debe ser rechazado como un falso problema. La coherencia abstracta, la demostración teórica separada de la actividad social y de la verificación práctica carecen de valor. La esencia del ser humano es social y la esencia de la sociedad es la *praxis*: acto, acción, interacción. Al separarse de la práctica, la teoría se pierde en problemas mal planteados e insolubles, en los misterios y en el misticismo (tesis VIII).

Según estos textos, la determinación de la *praxis* es sobre todo negativa. Se define por lo que es ignorado y abandonado por la filosofía, por lo que la filosofía no es. Se trata de una determinación polémica; lo negativo, por lo demás, revela lo esencial, lo positivo, para el pensamiento dialéctico. Pese a todo, la explicitación del nuevo concepto sigue siendo incompleta. Marx no lo desarrolló lo suficiente para impedir determinadas confusiones. El criterio de la

práctica, señalado en la tesis II sobre Feuerbach, fue considerado posteriormente como un rechazo de la teoría en beneficio del espíritu práctico; por una posición empirista y por un culto de la eficacia; por un pragmatismo o por un practicismo. En nombre de la crítica a la filosofía se perdió de vista la importancia de la filosofía misma y la vinculación de la *praxis* con su superación.

Los unos creyeron que las ciencias sociales o ciencias de la realidad humana, entre las cuales se coloca en primer plano la sociología, bastan para sustituir la filosofía en trance de desaparecer. A los símbolos, visiones y conceptos filosóficos, confundidos por ellos, se sustituyó la corroboración de los hechos empíricos (sociales, humanos, culturales, etc.). Estos pensadores tuvieron la sorpresa de hallarse ante corroboraciones precisas, pero fragmentarias, carentes de amplitud, a las cuales solamente un retorno a un «filosofismo» oculto o confesado podía devolver sus dimensiones y su profundidad. O incluso —lo que viene a ser lo mismo— los especialistas hallaron técnicas fragmentarias y enseguida acudieron filósofos para dar unidad especulativa a esa masa informe de hechos, de técnicas y de resultados. Se oscila entre el positivismo y el filosofismo, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el empirismo y el voluntarismo.

Otros dicen incluso que Marx descubrió la *praxis* y que este descubrimiento convierte en inútil la filosofía, al permitir realizar los sueños de los filósofos. Pero ¿es simple la noción de *praxis*? ¿Cómo comprender su complejidad? Hemos advertido ya diferencias, niveles, polarizaciones y contradicciones. ¿A partir de qué conceptos es posible analizarla y exponerla en su poder creador, como no sea a partir de los conceptos elaborados por la filosofía (universales)?

Si se confunde el descubrimiento de la *praxis* con la supresión de la filosofía, ¿no se va acaso hacia una filosofía de la *praxis*, sea pragmatismo u otra cosa, que sigue siendo una filosofía, un derivado, un sucedáneo de la antigua filosofía?

Todas estas tendencias se encuentran en una gran confusión, y sin que se expliciten jamás sus hipótesis y sus implicaciones, en el movimiento marxista contemporáneo. De hecho y prácticamente, el marxismo oficial adopta una actitud empirista y positivista bajo el disfraz de una fraseología filosófica. Concede una confianza plena y total a las ciencias y a las técnicas (más a las ciencias de la naturaleza que a las de la realidad humana). Se corre así el peligro de encubrir y justificar con el marxismo ideologizado una *praxis*

tecnocrática. En cuanto a la filosofía de la *praxis* tal como la ha formulado A. Gramsci, se convierte en justificación de una *praxis* determinada: la del partido, el príncipe moderno. Se convierte pues en filosofía del maquiavelismo, dando un certificado filosófico al pragmatismo político.

Para G. Lukács, en *Historia y consciencia de clase*, es la consciencia de clase del proletariado lo que sustituye a la filosofía clásica. El proletariado aporta la *totalidad*: captación de lo real, pasado, presente y futuro (posibilidades), en la negación radical de la realidad existente.

Por desgracia, esta consciencia histórica de la clase obrera no existe en absoluto en la clase obrera: en ningún individuo real, en ningún grupo real. Se construye solamente en la cabeza del filósofo que piensa especulativamente la clase obrera. Cae pues bajo la crítica que distingue la consciencia *espontánea* (incierta, primitiva) y la consciencia *política* (resultado de la fusión en la acción entre el conocimiento conceptual elaborado por los científicos —entre ellos los intelectuales— y la consciencia espontánea). Lukács sustituye la filosofía clásica por una filosofía del proletariado. Esta filosofía delega el poder filosófico, el de representar y sistematizar lo real, a un pensador. Ello perpetúa los riesgos y los peligros de la sistematización clásica, incluso —y sobre todo— cuando el pensador se convierte en pensador «colectivo». La teoría de Lukács de la consciencia de clase tiene el mismo inconveniente que la filosofía de la *praxis* de Gramsci. Los dos teóricos marxistas han concebido un *final* de la filosofía sin su *realización*. Error muy generalizado.

El descubrimiento de la *praxis* realiza la abolición de la filosofía independiente, especulativa y metafísica. Pero solo va hacia la realización de la filosofía en la medida en que una *praxis* eficaz (revolucionaria) supera con la división del trabajo y con el Estado la oposición entre el mundo filosófico (verdadero) y el mundo no filosófico (real).

El descubrimiento de la *praxis* realiza la abolición de la filosofía independiente, especulativa y metafísica. Pero solo va hacia la realización de la filosofía en la medida en que una *praxis* eficaz (revolucionaria) supera con la división del trabajo y con el Estado la oposición entre el mundo filosófico (verdadero) y el mundo no filosófico (real).

Por numerosas razones contemporáneas de Marx o posteriores, pero ligadas siempre al desarrollo contradictorio del pensamiento marxista en el mundo actual, considero indispensable explicitar el concepto de *praxis*. Y ello

no solamente agrupando pasajes o citas de Marx y Engels, sino esclareciendo la noción con las experiencias y las pruebas del hombre moderno. Solamente una exposición completa del concepto, de sus implicaciones y de lo que explica, muestra que contiene múltiples elementos sociológicos: una sociología de las necesidades, de los objetos, del conocimiento, de la vida cotidiana, de la vida política, etc.

En la lectura de Marx que propongo, los sucesivos pasos se integran en una concepción siempre más amplia y más próxima al mismo tiempo de la acción práctica (política). Marx consideró siempre como cosa adquirida la crítica de la filosofía. Casi no volvió nunca sobre la noción de *praxis*. Hasta el final de su vida quiso redactar una exposición de la metodología dialéctica y desapareció sin haber realizado esta voluntad suya. La obra de Marx no solamente se halla inacabada sino que además es incompleta y sus exposiciones resultan insuficientes incluso en los sectores más elaborados. Ello ha contribuido no poco a los malentendidos posteriores.

Para estudiar exhaustivamente la *praxis* en Marx, admitiendo que ello sea posible, sería necesario retomar, agrupar y esclarecer por sus relaciones un considerable número de textos. Dejo para otros esa tarea, al igual que la de definir nuevamente las relaciones entre Hegel y Marx, y tantas otras cuestiones pendientes. Me propongo solamente dificultar, ya que no impedir, determinadas confusiones, y también mostrar que la *praxis* concebida por Marx deja lugar para la sociología en el sentido moderno de la palabra.

a) La noción de *praxis* presupone la rehabilitación de lo sensible y la restitución ya subrayada de lo práctico-sensible. Lo sensible, como muy bien entendió Feuerbach, es el fundamento de todo conocimiento porque es el fundamento del ser. No solamente es rico de sentido, sino que es obra. El mundo humano ha sido creado por los hombres, en el curso de su historia, a partir de la naturaleza originaria que solo se da a todos transformada por nuestros medios: instrumentos, lenguaje, conceptos, signos. Riqueza que es a la vez susceptible de ser captada e inagotable, lo práctico-sensible nos muestra la *praxis*. Es su incesante revelación, una manifestación tan ostensible que basta abrir los ojos para captar la amplitud de la *praxis* en esta obra humana que llega hasta los paisajes, las ciudades, los objetos de uso corriente y los objetos raros (obras de arte). La unidad de lo sensible y lo intelectual, de la naturaleza y la cultura, se ofrece a nosotros por todas partes. Nuestros sentidos se convierten en teóricos, como dice Marx, y lo inmediato oculta las mediaciones

que envuelve. Lo sensible nos conduce a la noción de *praxis*, y esta despliega toda la riqueza de lo sensible.

Las relaciones entre los seres vivientes y humanos forman parte de este mundo sensible reconocido, redescubierto y revelado. En efecto: antes de ser para el sujeto consciente otra consciencia, el otro ser viviente y humano es ante todo objeto. En tanto que objeto sensible, entra en relaciones sociales más o menos ricas y complejas, que le revelan como «sujeto» al permitirle ejercer su poder subjetivo: actividad, reflexión, deseos.

b) El hombre (el ser humano) es ante todo ser de necesidad. «Es» así mucho más que los animales, los cuales hallan casi todos, desde su nacimiento, en su cuerpo y en su entorno, los recursos que les permiten sobrevivir. Sin ellos, especies e individuos desaparecen. En lo humano entero, en todas las actividades, la necesidad en general (genérica) aparece una y otra vez como fundamental. Nada hay que no corresponda a una necesidad o que no suscite una necesidad. Incluso lo que parece más alejado de ello en la cultura y en la técnica, y con mayor razón en la vida económica. Si existen necesidades individuales (las cuales solo se satisfacen socialmente), existen también necesidades sociales propiamente dichas y necesidades políticas, necesidades inmediatas y necesidades cultivadas, necesidades naturales y necesidades artificiales, necesidades reales y necesidades alienadas. El reconocimiento de la consciencia en el otro (ser humano) solo se convierte en hecho humano, es decir, social, a partir del momento en que el reconocimiento de la necesidad del otro (ser humano) se convierte en una necesidad de la consciencia. La razón, por último, la racionalidad en lo social y en lo individual, solo aparece con el desarrollo de las necesidades y cuando los hombres asociados necesitan de una razón actuante.

Tras su nacimiento (individual e histórico), el hombre, ser de la necesidad, permanece por mucho tiempo débil, desarmado. Se pregunta cómo han sobrevivido los hombres, esos niños poco favorecidos por la naturaleza, su cruel progenitor. El hombre, en tanto que ser de la necesidad, ¿es para Marx y para el pensamiento marxista el objeto de una ciencia particular, que se podría denominar *antropología*? No hay duda de ello. Los *Manuscritos de 1844* esbozan esta antropología, pero contienen su crítica. La antropología (su prototipo es la de Feuerbach) tiende a sumergir al hombre en la naturaleza o a separarle de ella. Por el contrario, lo que es necesario captar es la relación conflictiva del hombre con la naturaleza: unidad (el hombre más desarrollado no se se-

para de la naturaleza) y lucha (la actividad humana arranca a la naturaleza la satisfacción de sus necesidades; la transforma, la arrasa). El fundamento del ser humano en la naturaleza puede calificarse legítimamente de ontológico.

Por otra parte, cuanto hace el hombre entra en un movimiento, es decir, en una historia. No se tiene derecho a «ontologizar» la historia, como tampoco la naturaleza; a convertirla en una filosofía, separando así, de una manera o de otra, lo humano de lo natural.

Las necesidades se estudian pues en la medida en que entran en el movimiento general de la especie humana, y mientras estimulan las actividades del hombre, que se convierte en humano. De este modo se introducen legítimamente nociones como las de riqueza y pobreza de las necesidades, su diversidad, el paso de la necesidad de objetos a la necesidad de presencia (del otro ser humano), de la utilidad natural al uso humano.

El estudio de las necesidades revela un entrelazamiento de procesos dialécticos. El hombre difiere del animal en que, para procurarse el objeto de sus necesidades, ha creado útiles y ha inventado el trabajo. La necesidad es a la vez acto (actividad) y relación compleja con la naturaleza, con otros seres humanos, con objetos. Mediante el trabajo, el ser humano domina la naturaleza y se la apropia parcialmente. El trabajo no es natural. Es incluso «contra naturaleza» en un sentido doble: el trabajo exige esfuerzo y disciplina; modifica la naturaleza en torno al hombre y en el hombre. El trabajo se convierte en una necesidad. Los sentidos se cultivan y se afinan en el trabajo y por el trabajo. Las necesidades cambian y se cultivan porque el trabajo las modifica al presentarle bienes nuevos. De este modo el hombre emerge de la naturaleza sin poder separarse de ella. El goce reconcilia al hombre con su fundamento, la naturaleza. Por un momento pone fin a la escisión, a la lucha, al desgarramiento. El trabajo sustituye a la necesidad como señal de impotencia la necesidad como capacidad de disfrute, como poder de realizar determinado acto. A su unidad inmediata y escasamente diferenciada, en tanto que ser natural, con la naturaleza, el ser humano sustituye de este modo una totalidad diferenciada. Siendo múltiple, corre el peligro de la mutilación, de la alienación. Es preciso sustituir la teoría hegeliana del sistema de las necesidades controlado por el Estado por una totalidad: necesidades (conjunto de las necesidades), necesidad de totalidad (es decir, de realización, de plenitud en el ejercicio de todas las actividades y disfrute de todos los deseos). La superación de los límites y de los impedimentos va en el sentido de esta realización total.

Descubrimos así el fundamento doble de toda *praxis*: lo sensible, por una parte, y por otra, la actividad creadora, estimulada por la necesidad que transforma. Este fenómeno total (necesidad, trabajo, goce sensible del objeto sensible) vuelve a encontrarse a todos los niveles. El trabajo es productor: de objetos y de instrumentos de trabajo. Pero es también productor de nuevas necesidades; necesidades en la producción y necesidades de la producción. Las necesidades nuevas en cantidad y cualidad reaccionan sobre quienes les han dado nacimiento. La necesidad se extiende así paso a paso hasta sus formas más elevadas y más profundas, más sutiles y más peligrosas: deseo de presencia (y presencia del deseo), poder del deseo (y deseo de poder). En cierto sentido, toda la historia puede ser caracterizada por el crecimiento y el desarrollo de las necesidades (a través de las facticidades, las perversiones, las alienaciones). El comunismo no hace más que explicar la necesidad humana, llevándola hasta el final, liberándola de sus alienaciones.

El objetivo es la eliminación del trabajo mediante la técnica, pero este término del desarrollo previsible supone una mediación: el trabajo como primera necesidad. La contradicción entre el trabajo y el no-trabajo (entre el esfuerzo y los medios encaminados a aminorar y eliminar este esfuerzo, incluidas las técnicas y las máquinas) es una de las más estimulantes. El no-trabajo es la ociosidad y también la espontaneidad genial; es la incapacidad de trabajar y la recompensa del esfuerzo. Es la necesidad como privación del goce completo [11]. La especie humana va del no trabajo animal al no-trabajo del ser poderoso que domina completamente la materia, pasando por el trabajo encarnizado (y oprimido) de las masas humanas y el no-trabajo (ociosidad) de los explotadores de esas masas.

c) El trabajo entra en el movimiento dialéctico «necesidad-trabajo-disfrute», del cual es un momento práctico e histórico. En el curso de este movimiento, asume sus propias determinaciones y otros movimientos se encadenan a los anteriores, El trabajo se divide. La división biológica, la división técnica (exigida por los útiles) y la división social se interfieren. Las funciones se escinden; la separación de la ciudad y del campo va de la mano con la separación de trabajo intelectual y trabajo material, puesto que la ciudad acapara las funciones dirigentes y estas se perfeccionan dentro del marco urbano: previsión, administración, orientación política, relaciones con los restantes grupos territoriales. La ciudad, durante mucho tiempo (particularmente en el «modo de producción asiático») es parasitaria del campo: solamente tiene

funciones improductivas: militares, administrativas, políticas, A continuación, y sobre todo en el occidente europeo, la ciudad sustituye al campo en el trabajo productivo; este proceso se precisa y se precipita en el período capitalista. Es la culminación de una historia inmensa a lo largo de la cual se acentúa la desigualdad de las funciones. Et trabajo productivo (principalmente agrícola) pierde valor por relación a las demás funciones, las de los jefes y notables, de los guerreros, sacerdotes y brujos. Los grupos (que durante milenios no son todavía clases) se entregan a duras luchas por el reparto del escaso excedente social; y, sin embargo, las funciones privilegiadas no pueden liberarse del control de la comunidad. Necesitan procurarse prestigio y fortalecerlo, desempeñar determinados papeles, sacrificarse a las condiciones de su primacía. El Estado en constitución no les permite todavía conducirse con desenvoltura respecto del «pueblo». En particular, estos privilegiados se ven obligados durante mucho tiempo, para justificarse, a inventar obras, a construir monumentos, a embellecer la ciudad, a organizar juegos y fiestas.

Entonces, entre las funciones privilegiadas, se destaca una de particular importancia: la función ideológica. La asumen primero los sacerdotes antes de pasar a intelectuales cada vez más especializados: poetas, filósofos, científicos, escritores. Antes de exponer el concepto de ideología, señalaré aquí la existencia social del apoyo de las ideologías, el grupo especializado (que elabora y emite unas representaciones).

d) Hemos de distinguir entre las actividades que se dedican a la materia y las que se dedican a los seres humanos, Las segundas nacen de la división del trabajo, y, sin embargo, el término «trabajo» no corresponde ya exactamente a ellas. Se hablará de funciones religiosas, políticas y culturales más que de trabajo religioso, político o cultural. Se designan los dos grupos de actividades mediante los términos *poiesis* y *praxis*. La *poiesis* da forma humana a lo sensible; incluye las relaciones con la naturaleza, los trabajos agrícolas artesanales, artísticos y, más en general, la *apropiación* de la naturaleza por el hombre social, en torno a él y *en él*. La *praxis* comprende las relaciones entre los seres humanos, y en particular el comercio, las actividades de directivos, las funciones estatales a medida que se van constituyendo. En sentido amplio, la *praxis* incluye la *poiesis*; en sentido estricto, se limita al determinarse, y solo designa los *pragmata*, los asuntos deliberados entre sus miembros y la sociedad.

La distinción propuesta sigue la formación del lenguaje, considerado como consciencia social y como esbozo de un conocimiento de la sociedad. Destaca la escisión y la dualidad de las actividades humanas en la unidad de lo social.

La *poiesis*, que es resultado de una escisión, se divide a su vez. El trabajo productivo (agrícola, artesanal y a continuación industrial) pierde valor, por relación a la actividad propiamente creadora, o, más bien, la única que pasa por ser creadora: la del individuo que realiza una obra. La cosa, el producto y la obra se distinguen. También en la *praxis* (en sentido restringido) surgen actividades que se convierten en privilegiadas: las de las mediaciones o de los intermediarios, esto es, el comerciante, el orador o el político.

En el curso de este amplio proceso, el trabajo entra en conflicto consigo mismo. Es a la vez individual y social, fragmentario y global, diferenciado y total, cuantitativo y cualitativo, simple y complejo, productivo e improductivo, heterogéneo y homogéneo. Entra en conflicto con el no-trabajo (ociosidad, tiempo libre). Del trabajo como movimiento dialéctico y como contenido surge una forma, la que asume el producto del trabajo material: la mercancía.

La *praxis*, en efecto, es ante todo acto, relación dialéctica entre la naturaleza y el hombre, entre las cosas y la consciencia (que no se tiene derecho a separar, al modo de los filósofos, que les confieren substancia aisladamente). Pero si por ello toda *praxis* es contenido, este contenido crea formas: solo es contenido por la forma que nace de sus contradicciones, las resuelve de manera generalmente imperfecta y se vuelve sobre el contenido para imponerle una coherencia. Por ello toda sociedad es creadora de formas. En cuanto al desarrollo de la *praxis*, a través de peripecias y de dramas (entre los cuales figura la desaparición de muchas sociedades, incluidas las más bellas y las más felices), ha perpetuado y perfeccionado determinadas formas. Se mencionan: las formas de la educación, de las relaciones personales inmediatas; las formas estéticas; la forma lógica formal (nacida de la reflexión sobre la argumentación); el derecho (reglas de los contratos y de los cambios), y por último, la mercancía (forma asumida por el producto en el curso de la generalización del cambio), con su consecuencia o, más bien, con lo implicado por ella: el dinero. La mercancía posee una particularidad muy importante. No se separa de su contenido, el trabajo. Es, en tanto que cosa (uso) y en tanto que valor (cambiado) un producto humano. Por relación al trabajo y a las contradicciones internas del trabajo productivo, la mercancía es a la vez mensurada y mensurante. Y ello solo es posible por el trabajo (el tiempo de trabajo social,

medio, afirma Marx) que contiene; sin embargo el trabajo, a su vez, acaba por tener valor solamente en tanto que productor de mercancías y en tanto que es a su vez mercancía (en tanto que tiempo y fuerza de trabajo), Una vez lanzada a su carrera, la mercancía llega hasta el final de las posibilidades de la forma. Con ella se hace cada vez más importante en la *praxis* el mediador entre los trabajos productivos: el comerciante. Por medio de su acción, el trabajo es sujetada y sometido; el dinero se convierte en lo primordial y los intermediarios se hacen más esenciales que los actividades creadoras y productivas.

Lo que muestran las cien primeras páginas de *El Capital* es que la mercancía se toma en determinadas condiciones por una cosa (por un bien). La cosa se desdobla. Sin perder su realidad material y su valor de uso, se metamorfosea en valor de cambio. Se traía de una transubstanciación que experimenta la cosa, en tanto que tal, y que la hace pasar de lo cualitativo a lo cuantitativo, de la soledad a la comparación con otros bienes: de la realidad substancial a la pura forma (la moneda y el dinero). La forma se convierte en perfecta cuando toda mercancía se valora según el equivalente general: el oro.

Este análisis del valor de cambio y la exposición del desarrollo de su forma son bastante conocidos. Por otra parte, es cierto que para Marx la forma, cuya constitución sigue, posee el extraño poder de velar su propia esencia y su propia génesis a los hombres que viven de ella y en ella. La forma se fetichiza. Aparece como algo dotado de poderes ilimitados. La forma reacciona sobre el contenido y se adueña de él. La cosa convierte al hombre en algo suyo, al disimular sus propios orígenes y el secreto de su nacimiento, es decir, que es producida por los hombres que se hallan entre sí en determinadas relaciones. Este carácter fetichista de la mercancía, del dinero, del capital, llega muy lejos. Engendra apariencias reales, nieblas que velan tanto mejor lo «real» (la *praxis*) cuanto que forman parte de él. El análisis debe disipar estas nieblas, atravesar las apariencias. La forma, fetichizada, adquiere las dos propiedades siguientes: se autonomiza como cosa (abstracta) y disimula las relaciones reales. Volveremos a encontrar este análisis al profundizarlo.

«La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por tanto el análisis científico de esta, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por tanto, de los resultados preestablecidos del proceso histórico. Las formas que convierten a los productos del trabajo en mercancías y que, como es natural, presuponen la circulación de estas, poseen ya la firmeza de formas naturales de la vida social antes de

que los hombres se esfuercen por explicarse, no el carácter histórico de estas formas, que consideran ya algo inmutable, sino su contenido» [12].

La forma, pues, es engañosa. Implica representaciones falsas. especialmente la impresión de fijeza, la confusión entre la cosa natural (inmóvil) y la cosa social (abstracta, y por tanto formada históricamente). Implica a la sociedad entera en un proceso muy particular: la reificación.

Pese a todo, estas importantes indicaciones de Marx no pueden ser sistematizadas en una teoría de la reificación que fuera lo esencial del marxismo y de *El Capital*. La escuela de Lukács ha sobre valorado la teoría de la reificación hasta obtener de ella una filosofía y una sociología (confundida con la filosofía en esta sistematización). Sin embargo, la cosa abstracta, la forma (mercancía, dinero, capital) no puede ir hasta el final del proceso de cosificación (reificación). No puede liberarse de las relaciones humanas que tiende a dominar, a deformar, a convertir en relaciones entre cosas. No puede existir completamente en tanto que cosa. Sigue siendo cosa abstracta por y para el ser humano activo. Lo que exige, pues, es un orden de relaciones entre los hombres.

«Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado... Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos.... Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, que tiene por forma de expresión el *contrato*, es, hállese o no legalmente reglamentada, una *relación de voluntad* en que se refleja la relación económica» [13].

La cosa abstracta o la forma-cosa implica pues, en lo que se refiere a los hombres, un orden formal de relaciones: las relaciones contractuales. Lo uno se traduce en lo otro. En suma, la forma se desdobla: por un lado, la mercancía, con sus consecuencias socio-económicas; por otro, el contrato, con sus implicaciones socio-jurídicas. La correspondencia entre estos dos aspectos queda garantizada por la unidad del proceso fundamental.

Al estudio económico de los cambios corresponderá, en un estudio distinto, el examen de las relaciones jurídicas con sus consecuencias, Cuando el camino haya sido desembarazado de obstáculos para el dinero y la mercancía, cuando su reinado se anuncie en la historia, entonces se promulgará el Código de Relaciones contractuales entre los seres humanos: el código civil (napoleónico). Para quienes vivan después de su elaboración formal, este Có-

digo permitirá descifrar la nueva sociedad, descifrar la sociedad burguesa y su todavía oscuro mensaje [14].

No hay que olvidar que, por debajo de la forma, el contenido permanece: el trabajo, con su movimiento dialéctico (trabajo individual y trabajo social; trabajo fragmentario y trabajo global; trabajo cualitativo y cuantificado; trabajo simple y trabajo complejo). La teoría de la forma-valor remite al estudio y a la teoría de la división del trabajo:

«La existencia del mundo mercantil supone una desarrollada división del trabajo; o, más bien, esta se manifiesta directamente en la diversidad de los valores de uso, que se oponen unos a otros como mercancías particulares, y que encierran modos de trabajo también distintos. La división del trabajo, en tanto que totalidad de todos los géneros particulares de ocupación productiva, representa el conjunto del trabajo social bajo su aspecto material, considerado como trabajo creador de valores de uso. Sin embargo, desde el punto de vista de las mercancías y en el marco del proceso de cambio, existe solamente en su resultado, en la particularidad de las mercancías mismas» [15].

e) La existencia especifica y diferenciada del arte y de la cultura tiende a demostrar que la apropiación por los hombres de su propia naturaleza (de la naturaleza que hay en ellos: sensación y sensibilidad, necesidades y deseos) pertenece más bien a la *poiesis* que a la *praxis* (en el sentido estricto y exacto de este último término). En una cultura son las obras las que se apropian de la naturaleza del hombre. Sin embargo, esta tesis solo puede ser formulada y aceptada con reservas. La apropiación es el resultado de la cooperación perpetua de las dos actividades, y de la unidad que se perpetúa incluso en la escisión. Debemos distinguir, con todo, entre la *dominación sobre la naturaleza* (exterior) y la *apropiación de la naturaleza* (interior al hombre), El dominio sobre la naturaleza puede ejercitarse por sí mismo sin que vaya por delante la apropiación. Algunas sociedades acentuaron la apropiación (ejemplo histórico: Grecia) y otras el dominio sobre la naturaleza y al mismo tiempo el dominio sobre los hombres (ejemplo histórico: Roma). Los elementos respectivos de las sociedades, de las culturas, de las civilizaciones han variado mucho.

Hemos de distinguir igualmente el sector dominado (o apropiado) y el sector no dominado. Este último sector no tiene su localización en la naturaleza material. En el hombre existe también lo que no conoce y lo que no domina, tanto en el interior del individuo como en lo social y en lo histórico. El hecho

de que una parte (pero solamente una parte) de la realidad humana, histórica y social, sea conocida y dominada o apropiada, y que otra parte sea ignorada y actúe ciegamente, es un hecho social e histórico de primordial importancia. Los hombres hacen la sociedad y la historia, pero sin saber cómo, en una mezcla ambigua de conocimiento y de ignorancia, de acción consciente y de ceguera [16].

Las relaciones entre el sector dominado y el sector desconocido no son pacíficas. Se trata de un drama perpetuo y de una lucha encarnizada que se desarrolla a partir de su coexistencia, jamás pacificada, y hasta que se llegue a un nuevo orden.

Dado el conocimiento que tenia Marx del pensamiento griego [17], es posible atribuirle la distinción bien conocida de los órdenes de causas y razones: los determinismos, las casualidades y azares, y las voluntades y las opciones de los hombres. En la sociedad «en acto» se afrontan y compiten estos tres órdenes. El último tiende a aumentar y a prevalecer sobre los otros dos, pero sin poder absorberlos o eliminarlos.

Un esquema que se halla muy difundido distingue varios niveles de la *praxis*: la base (fuerzas productivas: técnicas, organización del trabajo); las estructuras (relaciones de producción y de propiedad); las superestructuras (instituciones, ideologías). Este esquema corresponde a determinados textos de Marx. ¿Recubre la totalidad de la *praxis*? ¿Hay que considerarlo como necesario y suficiente? No. Y tampoco el esquema, igualmente vulgarizado, que considera a la economía como la anatomía de la sociedad y a la sociología como fisiología social. Semejantes esquemas se fosilizan dogmáticamente y se convierten en esquemas falaces. Dejan de lado las mediaciones, las interacciones y, sobre todo, las formas. Por ejemplo, en el primer esquema, ¿dónde situar el conocimiento? Se halla en estrecha relación con las técnicas (con la «base», por consiguiente) y con las ideologías (por tanto, con las «superestructuras»). ¿Dónde situar el lenguaje, la lógica, el derecho? Ambos esquemas tienden a descuidar la actividad humana, la relación viviente (y doble) entre los hombres y las obras. Dejan de lado los momentos dialécticos fundamentales, tanto el de las necesidades como el del trabajo. En dos palabras, abandonan o descomponen la noción de *praxis*.

Sin rechazar el análisis por niveles, propondría un esquema distinto que considero fiel a la inspiración de Marx. Hay tres niveles de la praxis: en los dos

extremos, el repetidor y el innovador, y entre ambos, el mimético. La *praxis* repetidora vuelve a iniciar los mismos gestos y los mismos actos en ciclos determinados. La *praxis* mimética sigue unos modelos; llega a crear mediante la imitación, y por tanto sin saber cómo ni por qué; pero es más frecuente que imite sin crear [18]. En cuanto a la *praxis* inventiva y creadora, alcanza su más elevado nivel en la actividad revolucionaria. Esta actividad puede ejercitarse tanto en el conocimiento y en la cultura (la ideología) como en la acción política. Sin embargo, la acción política concreta y condensa todos los cambios parciales en un fenómeno total: la revolución que transforma el modo de producción, las relaciones de producción y propiedad, las ideas y las instituciones, el modo de vivir. La *praxis* revolucionaria introduce en el proceso global, socio-histórico, unas discontinuidades.

Este proceso tiene, efectivamente, un aspecto doble: cuantitativo y cualitativo. Las técnicas, el conocimiento, la producción material, las fuerzas productivas aumentan de modo gradual, con una cierta continuidad. El desarrollo cualitativo de la sociedad —sobre todo en Occidente— tiene una marcha muy dramática. Está cortado por regresiones y estancamientos, Arroja a la vida social una variedad aparentemente inagotable de ideas y de formas. En el curso de este desarrollo sobreviven transformaciones radicales, oleadas históricas. Las revoluciones ponen en cuestión la totalidad social sobre la base del crecimiento de las fuerzas productivas, relativamente gradual, dejando atrás las formas y los órdenes establecidos. Las revoluciones y mutaciones manifiestan a las sociedades como totalidades. En el curso de su transformación, el feudalismo aparece como un todo, como un «sistema». Lo mismo ocurre con el capitalismo de concurrencia.

Es pues la *praxis* revolucionaria lo que introduce la inteligibilidad concreta (dialéctica) en las relaciones sociales. Restablece la coincidencia entre las representaciones y la realidad, entre las instituciones (superestructuras) y las fuerzas productivas (la base), entre formas y contenidos. Volvemos a encontrar aquí la idea fundamental de la *superación*. Crea la inteligibilidad como la razón viviente en la cabeza de los hombres y la racionalidad de lo social.

La *praxis* revolucionaria, salida del crecimiento e insertada en el desarrollo, tropieza siempre con una *praxis* política opuesta, conservadora. Esta trata de conservar las formas, las instituciones, los órdenes establecidos. Intenta mantenerlos ya adaptándolos a los contenidos modificados por el crecimiento, ya eliminando estas modificaciones del contenido. Estas tentativas pue-

den tener más o menos éxito, según la capacidad política de los grupos, de las clases y de los individuos que tratan de llevarlas a la práctica. Las transformaciones radicales tienen una necesidad histórica, pero pueden realizarse por dos caminos: de abajo a arriba, revolucionariamente en la *praxis* entera, en la totalidad social, y de arriba a abajo, por actos autoritarios de las instituciones, de las formas adquiridas, de los hombres de Estado (ejemplo: el bismarckismo en Alemania, tras el fracaso de la Revolución de 1848). Solamente son decisivas las transformaciones del primer tipo, pues no dejan que sobreviva nada. Las segundas no llegan tan lejos, pero, según Marx, preparan metamorfosis más radicales, que van más allá.

Encontramos aquí nuevamente una idea fundamental. En lo social y en el hombre todo es acto y obra. Incluso la necesidad histórica implica el paso por la acción —la *praxis*— de lo posible a lo real, dejando espacio para la iniciativa. Toda posibilidad abre un camino doble: el de una mayor alienación y el de una desalienación. La alienación tiende igualmente a «convertirse en mundo». La desalienación se conquista mediante la lucha consciente —cada vez más consciente con la entrada en escena de la clase obrera— contra la alienación. Siempre y en todas partes el hombre social intenta y crea; siempre y en todas partes está entregado a sus obras.

La *praxis* en el grado más elevado (creadora, revolucionaria) incluye la teoría a la cual vivifica y verifica. Incluye tanto la decisión teórica como la decisión de la acción. Supone táctica y estrategia. No hay actividad sin proyecto; no hay acto sin programa; no hay *praxis* política sin exploración de lo posible y del futuro.

La noción de *praxis* y la *praxis* real empiezan a desplegar ante nosotros la riqueza de las determinaciones que contienen. El término hegeliano «determinación» no debe desviar la atención y hacer derivar hacia la teoría. La *praxis*, siendo determinada, es abierta. Implica siempre una apertura hacia lo posible. Y esto mismo, dialécticamente, es la determinación: lo negativo, que incluye lo positivo, niega el pasado en nombre de lo posible y lo manifiesta así como totalidad. Toda *praxis* se sitúa en la historia de manera doble: por relación a lo realizado y por relación a lo futuro sobre el cual se abre y que va a crear. Determinación no significa determinismo. Esta confusión se halla en el punto de arranque de muchos malentendidos relativos al pensamiento marxista. Los determinismos resultan del pasado; se trata de formas, de sistemas, de estructuras abandonadas en el camino y que no han desaparecido, que no

han podido ser superadas o que solo lo han sido incompletamente; estos resultados, estas obras, continúan actuando. Los determinismos no excluyen la iniciativa de los hombres que los combaten para liquidarlos, pero tampoco las casualidades ni las contingencias.

Al seguir el despliegue de la *praxis* (realidad y nociones), hemos partido de lo biológico: las necesidades del ser humano en tanto que ser viviente. Hemos atravesado abreviadamente el desarrollo de ese acto humano y también los niveles de realidad que todavía es posible advertir en él: el etnográfico, el económico, el sociológico y el histórico. En el curso de este caminar hemos encontrado grandes formas nacidas de este proceso. ¿Podemos acaso, al conservar los conceptos propuestos por Marx y por el marxismo, especificar lo que pertenece a la sociología tal como ella misma se ha declarado —como ciencia particular— tras la fundación del pensamiento marxista por Marx?

Sí. Al menos a título de hipótesis. El sociólogo marxista ha de seguir el surgimiento de las formas. Ha de estudiar el efecto de retorno de las formas sobre los contenidos, de las estructuras sobre los procesos. El resultado del caminar adelante aclara retrospectivamente este mismo caminar, por una parte, y lo modifica, por otra. Mientras una forma consumida llega hasta el final de sus posibilidades (siempre determinadas y por tanto limitadas), aparecen otras formas, otras estructuras, otros sistemas. Estos «seres» nacidos del movimiento y que intentan mantenerse en él actúan unos sobre otros, tanto en la sociedad como en la naturaleza. Corresponde al sociólogo analizar y exponer este conjunto de interacciones; al historiador, estudiar este proceso (y por tanto la génesis de las formas y la formación de las estructuras); al economista, determinadas formas o estructuras consideradas en sí mismas. La interacción de las formas y de las estructuras las lleva hacia su final. El sociólogo ha de estudiar pues las estabilidades a partir de lo que las disuelve y los equilibrios a partir de lo que amenaza destruirlos: los «seres» constituidos por su lado efímero, dialécticamente, El estudio de la *praxis* (incluyendo en ella ese aspecto particular al que hemos denominado *poiesis*), es decir, de un contenido, conduce, a mi modo de ver, a una sociología de las *formas*, y ello por medio de una inversión dialéctica inherente al método.

Por tanto, asigno un ámbito determinado a la sociología marxista. Un modo distinto de considerar la cuestión, que se contentara, por ejemplo, con retener de la obra de Marx lo que ha conservado para nuestra época un interés socio-

lógico, no se saldría del marco académico y escolástico. Marx sociólogo nos sirve para determinar las perspectivas de una sociología marxista.

Esta sociología acentúa el aspecto crítico del pensamiento marxista. Las estructuras nacidas de los procesos y las formas surgidas del contenido tienden a inmovilizarlos. La crítica radical de estructuras y formas es pues inherente al conocimiento y no algo añadido a la ciencia como un juicio de valor a un juicio de hecho. Los resultados de la *praxis* alienan a los hombres, no por «objetivar» las capacidades humanas, sino porque inmovilizan el poder creador e impiden la superación. El concepto de alienación, pues, no se pierde en vaguedades al expresar la relación general entre los hombres y las obras. Se integra en una sociología de las estructuras y de las formas, de la ruptura de las formas y de la disolución de las estructuras.

Finalmente, una última palabra sobre la *praxis*. «*El Pensamiento y el Ser son distintos, pero al mismo tiempo forman una unidad*», escribía Marx, inspirándose en el *Parménides*, en los *Manuscritos de 1844*. Para él, la filosofía no puede recuperar la unidad del ser y del pensamiento, pues parte de su diferencia y permanece en su diferencia. «*La solución de los enigmas teóricos es una tarea práctica*». La verdadera *praxis* es condición de una teoría real. Solo es verdadera la *praxis* revolucionaria, más allá de la *praxis* repetitiva y mimética. «*La solución de las oposiciones teóricas mismas solo es posible de una manera práctica, mediante la energía práctica*». Su solución no es en absoluto tarea del conocimiento solo, sino que se trata de una tarea vital y real que la filosofía no ha podido resolver precisamente por haberla concebido como tarea solamente teórica. Entre estas oposiciones especulativas figuran el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad consideradas abstractamente [19].

De este modo, comprendemos con mayor profundidad la tesis marxista de la superación de la filosofía. En la *praxis*, el pensamiento recupera la unidad con el ser; la consciencia, la unidad con la naturaleza sensible o «material»; el espíritu, la unidad con lo espontáneo. El acento colocado sobre la *praxis* no autoriza la interpretación pragmatista ni la elaboración de una nueva filosofía, aunque se tratara de una filosofía de la *praxis*. Exige el estudio analítico y la exposición de la *praxis* misma. Esta tesis no envía la filosofía al *vertedero de la historia*, sino que la sitúa en el movimiento dialéctico de la consciencia y del ser, de las formas y de los contenidos. La filosofía fue una forma distinta (demasiado distinta, demasiado separada) de los contenidos en el curso del de-

sarrollo humano. Pero este desarrollo no goza de privilegio ontológico alguno a tenor del cual el tiempo histórico haya de ser explicativo, por causalidad o por finalidad, del ser humano. Este «ser» conserva un fundamento ontológico. ¿Dónde? En la «naturaleza». La antropología tiene un terreno propio y el hombre puede definirse: *sapiens, faber, ludens*, etc. Esta definición no debe separase nunca del hombre y de su fundamento, no debe disociar la naturaleza de la cultura y lo adquirido de lo espontáneo. Al igual que las demás ciencias, la sociología capta algo, entre la nada y el todo. Y no tiene derecho a presentarse como ciencia total, pretendiendo alcanzar la totalidad de la *praxis* [20].

III. SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO E IDEOLOGÍA

El concepto de *ideología* es uno de los más originales y amplios introducidos por Marx. Es también uno de los más difíciles y más oscuros, aunque el lenguaje corriente lo haya admitido. Para captar el concepto, empezaremos por algunas consideraciones previas.

a) Es sabido que el término «ideología» procede de una escuela filosófica (empirista y sensualista, con una tendencia al materialismo) que tuvo influencia e importancia en Francia a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Para los filósofos de esta escuela (Destutt de Tracy) hay una ciencia de las ideas, es decir, de los conceptos abstractos, que estudia su génesis y puede reconstruirla íntegramente a partir de las sensaciones (Condillac). Esta ciencia de las ideas se denomina ideología, y los filósofos que profesan esta doctrina se denominan a sí mismos ideólogos.

Marx transformó el sentido del término (o más bien, con Engels, ratificó una transformación que estaba en curso desde el final de la escuela de los «ideólogos»). La palabra se convirtió en peyorativa. No designaba solamente una teoría explicativa sino la cosa misma a explicar. Esta cosa a explicar adquirió una amplitud completamente distinta. Para los ideólogos franceses, la ideología se limitaba a la explicación, mediante una psicología causal, de las representaciones individuales. Para Marx y Engels, el objeto estudiado se convierte en un conjunto de representaciones características de una época y de una sociedad. Por ejemplo: la *ideología alemana*. El primer sentido del término no desaparece. Marx pretende aportar una teoría de las representaciones generales, es decir, sociales; da los elementos de una génesis explicativa de las *ideologías*, que define y relaciona sus condiciones históricas y sociológicas.

b) Si en la exposición de una noción se introducen términos como «opacidad» o «transparencia» (de una sociedad», es posible que se formule la acusación de sustituir las definiciones científicas por imágenes. No obstante, estas «imágenes» se encuentran en Marx y tienen para él y en su pensamiento alcance científico. Se trata de elementos de conocimiento. Transparencia

quiere decir *presencia*, y se distingue de la *representación* hasta el punto de oponerse a ella.

«Puesto que la economía política gusta de las robinsonadas, visitemos a Robinson en su isla. Siendo, como es, naturalmente modesto, no por ello deja de traer varias necesidades a satisfacer; necesita realizar trabajos útiles de diferentes géneros, fabricar muebles, producir utensilios, capturar animales, pescar, cazar, etc. De las oraciones y otras pequeñeces por el estilo, no tenemos nada que decir pues nuestro Robinsón encuentra placer en ellas y considera las actividades de esta especie como una distracción confortadora... Todas las relaciones entre Robinson y las que constituyen la riqueza que él mismo se ha creado son simples y transparentes... Pasemos ahora de la luminosa isla de Robinsón al sombrío medioevo europeo... Precisamente porque la sociedad está basada en la dependencia personal [21] todos las relaciones sociales aparecen como relaciones entre las personas. Los diferentes trabajos no necesitan, consiguientemente, asumir una forma fantástica diferente de su realidad. Se presentan como servicios, prestaciones y entregas de bienes en especie. La forma natural del trabajo, su particularidad —y no su generalidad, su carácter abstracto, como ocurre en la producción mercantil»— es también su forma social... En la industria rústica y patriarcal de una familia de campesinos que produce para sus propias necesidades ganado, lino, tela, trigo y vestidos, estos diversos objetos se presentan a la familia como los diversos productos de su trabajo y no como mercancías que se intercambian recíprocamente... Representémonos por último una reunión de hombres libres que trabajan con medios de producción comunes y que conjugan según un plan concertado sus distintas fuerzas individuales como una sola y la misma fuerza de trabajo social... Las relaciones sociales de los hombres en sus trabajos y con los objetos útiles que provienen de ellos siguen siendo aquí libres y transparentes, tanto en la producción como en la distribución... Los pueblos mercantiles propiamente dichos solo existen durante breves intervalos del mundo antiguo, a la manera de los dioses de Epicuro, o como los judíos en los poros de la sociedad polaca. Estos viejos organismos sociales son, en la relación de producción, mucho más simples y más transparentes que la sociedad burguesa, pero tienen por base la inmadurez del hombre individual —cuya historia no ha cortado todavía, por decirlo así, el cordón umbilical que la une a la comunidad natural de una tribu primitiva— o ciertas condiciones de despotismo o de esclavitud... La vida social, cuya base está formada por la

producción material y las relaciones que implica, solo se separará de su aureola mística que oculta su aspecto el día en que manifieste la obra de hombres asociados libremente y que actúen conscientemente y sean dueños de su propio movimiento social...» [22].

Así, para Marx, la consecuencia (social) que nace de una *praxis* solamente es un fiel reflejo de la misma en situaciones muy definidas: cuando la propia *praxis* no se rodea de velos místicos y las relaciones entre los seres humanos siguen siendo directas, sin intermediarios «opacos». Las *praxis* sociales, en estructuras sociales y modos de producción determinados, producen representaciones. Estas representaciones hacen que aumente o disminuya la falta de transparencia de una sociedad. Iluminan u oscurecen esa sociedad. Tan pronto la iluminan con una falsa claridad como la sumen en la penumbra y en las tinieblas en nombre de una doctrina más oscura todavía que la realidad de la cual surge. La realidad social, es decir, los hombres y los grupos humanas en sus interacciones, produce apariencias, que más que otra cosa son ilusiones sin consistencia alguna. Estas apariencias son el modo de aparecer de las actividades humanas en el conjunto que constituyen en un momento dado: las modalidades de la consciencia. Tienen pues mucha más consistencia, por na decir coherencia, que ilusiones simples o mentiras vulgares. Las apariencias tienen una realidad, y la realidad trae consigo apariencias. En particular, el modo de producción mercantil se rodea de aureolas. Debemos volver sobre ella, pues ahí encontramos la clave del pensamiento y de la sociología marxista. La mercancía, para la reflexión analítica y ante ella, es una pura forma, y por tanto una transparencia. En la realidad práctica y vivida, es por el contrario opacidad y causa de opacidad. La existencia misma de la mercancía es extraña, y ello tanta más cuanto que los hombres no se aperciben de esa extrañeidad.

«Una mercancía parece a primera vista algo trivial y que se comprende en sí mismo. Nuestro análisis ha mostrado, por el contrario, que es algo muy complejo, lleno de sutilezas metafísicas y de argucias teóricas».

La mercancía tiene un *carácter místico*: existe solo para los seres humanos, en sus relaciones, y sin embargo, existe fuera de los seres humanos, pesa sobre sus relaciones e incluso los lleva por el camino de la cosa (abstracta) [23]. Hay que esperar largos siglos para que un conocimiento que empieza por una tarea radicalmente crítica denuncie el misterio de este fetichismo, transformado en poder del dinero y del capital. Así, la mercancía como forma y siste-

ma que implica consecuencias (el dinero, el capital), no puede dejar de engendrar una sociedad opaca. Hablando trivialmente, esta opacidad se traduce en el hecho de que el dinero dispone de los seres humanos, que quienes poseen el dinero llegan al poder mediante intrigas, que reinan poderes ocultos. La no transparencia (la opacidad) de la sociedad, es, pues, un hecho social, o más bien socio-económico. Solamente la *praxis* revolucionaria, que articula la teoría (verdadera) y la acción (práctica verificadora), restablece las condiciones de una transparencia alterada durante un largo período histórico. La *praxis* revolucionaria elimina las condiciones de las representaciones ilusorias, producto de las condiciones que se pretendía que explicaban.

Sabido esto, hallamos en los textos dos definiciones de ideología, lo suficientemente diferentes para suscitar cuestiones y exigir la elucidación del concepto.

La ideología sería un reflejo invertido, mutilado y deformado de lo real. En la ideología, los hombres y sus condiciones aparecen al revés, como en la cámara oscura, lo cual sería el resultado de una especie de proceso vital específico, de la misma manera que la inversión de los objetos en la retina es el resultado de un proceso físico. Los individuos, en sus representaciones, colocan su propia realidad cabeza abajo, y esto forma parte de esa realidad. La consciencia jamás puede ser otra cosa que el ser consciente, pero una ley del ser consciente impone a la consciencia una diferencia por relación a sí misma: lo refleja y lo percibe de manera distinta a como es. Lo proyecta sobre una pantalla, como en la cámara oscura o en la linterna mágica. Estas representaciones ilusorias de la realidad, cuyo carácter ilusorio viene exigido por esa misma realidad, se refieren ya a la naturaleza y a las relaciones del hombre con la naturaleza, va a las relaciones entre los seres humanos mismos. La ideología se reduce pues a una representación errónea de la historia. Toda ideología es un conjunto de errores, de ilusiones, de mixtificaciones, explicables a partir de lo que deforma y transpone: la historia [24].

El estudio de las ideologías da lugar, pues. a una crítica radical y a una explicación histórica exhaustiva. Como formaciones nebulosas salidas del cerebro de los hombres, las representaciones generales (la filosofía, el derecho, la religión, el arte y la consciencia misma) van a añadirse al proceso vital material que puede comprobarse empíricamente sin necesidad de estos intermedios. La moral, la religión, la metafísica y los restantes aspectos de la ideología, las formas correspondientes de la consciencia, solo tienen una apariencia de in-

dependencia. *Carecen de historia; carecen de desarrollo*, es decir, no poseen autonomía alguna por relación a la producción y a los cambios materiales entre los seres humanos. *No es la consciencia lo que determina la vida, sino la vida lo que determina la consciencia*, fórmula célebre, citada frecuentemente fuera de su contexto. Pero este contexto es muy precisamente afirmativo; hay solo dos maneras de comprender la historia. O bien se parte de la consciencia y la realidad escapa, o bien se parte de la vida real y a la vez se llega a ella y se explica esta consciencia que carece de toda realidad. El materialismo histórico acaba con la especulación que parte de la consciencia y de las representaciones y, por tanto, de las ilusiones.

«Donde termina la especulación sobre la vida real empieza la ciencia real, positiva: la representación de la actividad práctica, del proceso de desarrollo práctico de los hombres».

Este proceso se basta a sí mismo. Posee en sí la realidad y la racionalidad. El conocimiento acaba con la fraseología, con la ideología. En particular, *con la representación de la realidad, la filosofía pierde su medio de existencia*. ¿Qué es lo que la sustituye? El resumen de los resultados del desarrollo histórico, que no tiene ningún interés, ningún sentido, ningún valor fuera de la historia. Los conceptos legados por ese pasado pueden a lo sumo *facilitar la ordenación de los materiales históricos, indicar la sucesión de las capas.*

La continuación de este texto, en la misma obra de Marx (*La Ideología Alemana*), rectifica notablemente esta teoría extremista. La ideología, una vez relacionada con sus condiciones reales, deja de ser enteramente una ilusión y una completa falsedad. ¿En qué consiste? En una teoría que ignora sus presuposiciones, su base y su sentido, que pervive sin una relación real con la acción, es decir, que carece de consecuencias o cuyas consecuencias se apartan de lo esperado y de las previsiones. O incluso es una teoría que generaliza el interés particular —el de una clase— sirviéndose de medios como las abstracciones, las representaciones incompletas o deformadas y los fetichismos.

A partir de ahí es imposible sostener que toda ideología es totalmente ilusoria. El fundamento de la ideología se desplaza. No se trata ya, con los colores de la historia, de una especie de destino ontológico que obliga a la consciencia a diferir del ser. El fundamento se convierte en algo verdaderamente histórico y sociológico: se trata de la división del trabajo y, también, del lenguaje.

El hombre posee una consciencia, y sobre esta cuestión tienen razón los filósofos, que han delimitado y formulado el concepto de consciencia de sí (*Bewusstsein*). Pero ¿cuándo y dónde se han engañado los filósofos? Cuando separaron la conciencia de sus condiciones, de sus objetos, de sus diversas y contradictorias relaciones con lo que no es ella misma; cuando concibieron la consciencia «pura» y sobre todo cuando transportaron esta «pureza» hacia los orígenes históricos, planteándose así unos problemas especulativos insolubles. Y, en electo, hay un pecado original que mancilla la pureza de esta consciencia desde el principio. No puede escapar a una maldición: *la de estar vinculada a una materia que se presenta aquí bajo la forma de agitadas capas de aire, de sonidos; al lenguaje, en una palabra*. El lenguaje es tan antiguo como la consciencia. No hay consciencia sin lenguaje, pues *el lenguaje es la consciencia real, práctica, que existe para otros hombres*, y que, por tanto, existe también para el ser que se ha convertido en ser consciente. El lenguaje no es solamente el medio o el instrumento de una consciencia preexistente, descubre Marx. Es el medio natural y social a la vez de la consciencia; es la existencia de esta. Nace con la necesidad de comunicación, con el «comercio», en sentido general, entre los seres humanos. La consciencia ligada indisolublemente al lenguaje, es, pues, una obra social. Falta indicar lo que los seres humanos tienen que comunicarse, lo que han de decir. Se trata, para empezar, del entorno sensible, de los vínculos inmediatos entre las personas. Se trata también de la naturaleza, en tanto que poder hostil respecto del cual se siente desarmada la debilidad humana. La consciencia humana comienza con una consciencia animal, sensible, de la naturaleza, y ello a pesar de ser ya social. Esto da lugar a la primera mixtificación: la religión de la naturaleza; disfraza las todavía elementales relaciones sociales de relaciones naturales, e inversamente. Semejante «consciencia tribal» no se libera de su tosquedad y de su ilusión inicial más que con el acrecentamiento de la productividad, con el perfeccionamiento de los instrumentos y el aumento de las necesidades y de la población. Entonces la división del trabajo, que al principio era solo biológica (sexo, edad, vigor físico, etc.), se convierte en división técnica y social. Las divisiones del trabajo se suceden y se superponen unas a otras (ciudad y campo, funciones sociales y políticas, comercio y producción, sin olvidar la separación del trabajo en trabajo individual y trabajo social, trabajo fragmentario y trabajo global, etc.). En lo que se refiere a la formación de las ideologías, la división más importante es la que separa el trabajo material del trabajo intelectual, la acción creadora (sobre las cosas por medio de instrumentos

materiales) y la acción sobre los seres humanos por medio de instrumentos no materiales, entre los cuales figura ante todo el lenguaje mismo. *A partir de este momento, la consciencia puede liberarse de la realidad y construir abstracciones, teoría pura*: teología (en lugar de religión natural), filosofía (en lugar de religión), moral (en lugar de las costumbres), etc. Las representaciones elaboradas sustituyen a la consciencia inmediata, de la que se usa y abusa a la vez, que permanecía al nivel de lo sensible y de lo natural. Cuando estas representaciones abstractas entran en contradicción con lo «real», es decir, con las relaciones sociales existentes, eso significa que la contradicción ha penetrado en las relaciones sociales mismas, en su propio seno o entre ellas y su base, esto es, las fuerzas productivas (división técnica y organización social del trabajo).

Estas representaciones constituyen teorías. No se trata pues de representaciones flotantes aisladas, sino de ideas a las que los «ideólogos» tratan de dar una forma coherente. Estos ideólogos se convierten en especialistas. ¿Cómo? En el interior de los grupos y clases dominantes. Quienes detentan el poder material (económico y político) según las relaciones jurídicas y sociales existentes detentan también el poder «espiritual». Las representaciones —es decir, la consciencia social— se forman mediante la formulación y ha idealización de las condiciones reales que precisamente permiten la primacía económica, social y política de determinado grupo o de determinada clase. Los individuos que actúan en la *praxis*, con sus medios de acción, pesan sobre la consciencia. Contribuyen poderosamente a formarla y a excluir las representaciones que no les convienen. Sus ideas son pues las ideas dominantes de su época, pero de una manera que deja lugar para la invención. Por ejemplo, cuando el rey, la nobleza y la burguesía tienden, cada uno por su cuenta, a la dominación, se contempla la aparición de una teoría política: la de la separación de poderes. Hay que tener en cuenta, para comprender las ideologías, todo lo que ocurre en las altas esferas de las sociedades consideradas; clases y fracciones de clases, instituciones, luchas por el poder, intereses diversos, convergentes u opuestos. También hay que tener en cuenta el hecho de que quienes elaboran estas representaciones,los «ideólogos», raramente son los miembros activos de esa clase o de ese grupo. Ella contribuye a separar las representaciones de las realidades que representan, justifican o condenan. A una realidad conflictiva le corresponden conflictos teóricos, pero las representaciones no corresponden punto por punto, rasgo por rasgo, a lo que re-

presentan. Muy al contrarío, se alejan de ello. Esto deja lugar para las ideas revolucionarias, siempre que exista realmente en la sociedad un grupo o una clase revolucionaria que actúa con un objetivo práctico: la transformación de la sociedad, la solución efectiva de sus problemas, la resolución total de las contradicciones.

Las ideologías tienen pues, según la exposición dada por Marx (y Engels), los caracteres siguientes:

a) Parten de una determinada «realidad» pero se trata de una realidad parcial y fragmentaria, pues la totalidad se le escapa a la consciencia por el hecho mismo de las condiciones limitadas y limitativas de esta consciencia; el movimiento y la historia escapan a las voluntades en las condiciones en que estas voluntades intervienen.

b) Las ideologías refractan la realidad a través de las representaciones ya existentes, seleccionadas por los grupos dominantes y admitidas por ellos. Solamente a través de problemas antiguos, de antiguos puntos de vista, del antiguo vocabulario y de las múltiples tradiciones se abren camino los elementos nuevos y sus representaciones.

c) Semejantes representaciones, mutiladoras y mutiladas no por causa, de un oscuro destino, sino en razón de la historia en la cual se insertan, no por ello dejan de tener la ambición y la pretensión de presentarse como totalidad. A la totalidad real, la de la *praxis* (de la cual parten, mutilándola) sustituyen pues una totalidad abstracta, irreal, ficticia. Las proporciones, por decirlo así, de realidad y de irrealidad que entran en las ideologías varían según las épocas, las condiciones y las relaciones de clase. Las ideologías proceden por extrapolación a partir de lo real, interpretado y transpuesto. Desembocan en sistemas (teóricos, filosóficos, políticos o jurídicos) que tienen en común la característica de ir con retraso respecto del movimiento de la historia. No por ello es menos cierto que la amplitud y el esfuerzo hacia la coherencia forman parte de toda ideología merecedora de este nombre. Ejemplo típico es el de la ideología alemana en el período considerado, de finales del siglo XVIII y primera mitad del XIX. De este modo, toda gran ideología tiende hada la mayor generalidad: hacia la universalidad. Y ello indebidamente, salvo si esta ideología representa a una clase revolucionaria, portadora, durante un determinado período histórico, de intereses y objetivos históricos que poseen un sentido universal. Tal fue el caso de la burguesía ascendente.

d) Las ideologías poseen, pues, este carácter doble: general, especulativo y abstracto por una parte, y, por otra, representativo de intereses definidos, limitados y particulares. Las ideologías se esfuerzan por responder a todas las cuestiones, a todos los problemas, y, por tanto, a proponer concepciones del mundo. Al mismo tiempo, imponen maneras de vivir y de conducirse, conductas y «valores» (por emplear aquí una terminología que ciertamente no es ta de Marx).

Las ideologías, consiguientemente, ignoran sus exactas relaciones con la *praxis*: por una parte, sus condiciones y sus presuposiciones (postulados); por otra, sus consecuencias. Por un lado descuidan las implicaciones de sus teorías, aquello de lo cual son efectos, y, por otro, ignoran aquello de lo cual serán en causas, o razón y cómo. Al mismo tiempo, las ideologías no pueden separarse de la *praxis*. Se insertan en ella a la vez como resultados y como puntos de partida de acciones (más o menos) eficaces. Las representaciones ideológicas son siempre instrumentos en la lucha de los grupos (pueblos, naciones) y de las clases (y fracciones de clases). Pero solo intervienen eficazmente disfrazando los intereses y los objetivos de estos agrupamientos y elevándolos al nivel de la totalidad y de la universalidad.

e) Al tener mi punto de partida y de apoyo en la realidad (en la *praxis*) o, más bien, en la medida en que lo tienen, las ideologías no son enteramente falsas. Según Marx, es conveniente distinguir entre la ideología, la ilusión y la mentira, o bien entre la ideología, el mito y la utopía. Y esto a pesar de que las ideologías pueden contraer ilusiones (de clase), servir de mentiras puras y simples (en las luchas políticas) y a pesar de que no dejen de tener relaciones con los mitos y utopías. En la historia de las ideologías, las representaciones ilusorias y engañosas se mezclan a veces de modo indescifrable con los conceptos —es decir, con conocimientos—, a los que sirven de vehículo, a los que recubren, a los que ahogan o bien, por el contrario, a los cuales permiten aparecer. La selección entre los elementos de la ideología se realiza *post festum*, lentamente, con la ayuda de un pensamiento crítico más o menos radical. Ejemplo típico es la filosofía (la ideología) alemana, que piensa especulativamente, en razón del retraso económico y social de Alemania en el siglo XIX, lo que realizan y teorizan los ingleses (la economía política, el capitalismo de concurrencia) y lo que hacen los franceses (las revoluciones políticas). Los pensadores alemanes traducen en metafísica la *praxis* de su época. La disfrazan y la hacen casi incognoscible dentro de sus sistemas. Y ello en relación con las perspectivas a

la vez extendidas abstractamente y limitadas prácticamente de su país, de sus clases dominantes y de sus medios dirigentes. Sin embargo, elaboran conceptos nuevos, destinados a integrarse en el conocimiento y en la *praxis* revolucionaria, y entre ellos el concepto de movimiento dialéctico. Al pensamiento crítico y a la acción revolucionaria les corresponde el papel de separar del estallido de los sistemas y de la disolución de las ideologías lo que contienen.

f) Las ideologías implican, pues, abstracciones no científicas, mientras que los conceptos son abstracciones científicas (como el concepto de valor de cambio o el de mercancía). Pero no permanecen en las nubes de la abstracción. Retornan hacia la *praxis*, como sabemos, aunque ahora es preciso especificar cómo. Intervienen de dos maneras: mediante la coerción y mediante la persuasión. Las ideas abstractas, en sí mismas, no tienen poder alguno; pero las gentes que detentan el poder (económico o político) se sirven de representaciones para legitimar sus actos. Por otra parte, y sobre todo, las representaciones ideológicas más elaboradas refluyen hacia el lenguaje. Se convierten en lenguaje. Proporcionan un vocabulario, unas formulaciones, giros del pensar que son también giros lingüísticos. La consciencia social, consciencia de una *praxis* múltiple y contradictoria, cambia solo por este camino: mediante la adquisición de palabras y de locuciones nuevas que eliminan las estructuras periclitadas del lenguaje. El lenguaje no suscita lo que los hombres han de decir. No posee tal poder mágico, o lo posee solo temporalmente y de manera precaria. Lo que los hombres dicen procede de la *praxis*: del trabajo y de la división del trabajo, de los actos y de las luchas reales. Pero lo que hacen solo entra en la consciencia pasando por el lenguaje, siendo dicho. Las ideologías constituyen la mediación entre la *praxis* y la consciencia (es decir, el lenguaje). Mediación que también puede servir de pantalla, de obstáculo, y bloquear la consciencia. Así, la religión crea palabras, símbolos, expresiones. La teoría verdadera, es decir, la teoría revolucionaria, debe también formar su lenguaje, hacer que penetre en la consciencia social; encuentra condiciones favorables cuando una clase ascendente está madura para percibir este lenguaje nuevo y para recibir los nuevos conceptos. Pero aún así hay que esperar enormes obstáculos en este camino. Proceden no solamente de la voluntad de los seres humanos sino también de los limites de su horizonte, limitado por la estrechez de su *praxis* y por las representaciones aceptadas en función de esta estrechez. Un burgués o un individuo de la clase media no son forzosamente malvados o estúpidos, pero no pueden salir de su campo de visión. Esas pers-

pectivas se formulan y se mantienen en y por el lenguaje, que por lo demás pertenece a la sociedad entera. Pero el lenguaje deforma la realidad práctica, y ello no solamente en labios de los filósofos (por ejemplo, de los ideólogos), sino en labios de cuantos lo hablan. El pensamiento y el lenguaje no forman una esfera independiente, afirma Marx [25]. En ese tesoro o en ese deposito confiado al conjunto de la sociedad que es la lengua, se amontonan las ilusiones y los errores, las verdades triviales y las verdades profundas. Existe siempre un problema: el de pasar del mundo de las representaciones (de los pensamientos) al mundo real, y este problema no es más que el de pasar del lenguaje a la vida. El problema posee, pues, aspectos múltiples: el lenguaje existente, las ideologías, la *praxis*, las clases y su acción. Así,

«el burgués tiene tanta más facilidad de preservar por medio del lenguaje la identidad de las relaciones mercantiles con las relaciones individuales y más en general, humanas, cuanto que ese mismo lenguaje es obra de la burguesía» [26].

De este modo, Marx intenta situar el lenguaje en la *praxis,* por relación a las ideologías, a las clases, a las relaciones sociales. El lugar del lenguaje es importante, pero en absoluto decisivo. Consideremos nuevamente la mercancía. En cierto sentido, dado que la moneda disfraza de objeto una relación social, toda mercancía es un signo. En efecto: no se convierte en valor (de cambio) más que como envoltorio y signo del trabajo humano empleado en su producción. No obstante,

«a partir del momento en que no se ven más que simples signos en los caracteres sociales que revisten las cosas, o en los caracteres materiales que revisten las determinaciones sociales del trabajo, sobre la base de un modo particular de producción, se les presta el sentido de ficciones convencionales, sancionadas por el pretendido consentimiento universal de los hombres».

Ello constituye una ideología, que data del siglo XVIII, y no el cifrado conceptual, científico, de las enigmáticas formas que adopten las relaciones sociales [27]. En el lenguaje de esa forma, el lenguaje. como en el de esa otra, la mercancía, es preciso determinar el carácter formal, pero sin separarlo nunca de su razón de ser: contenido, movimiento, historia, relaciones sociales, *praxis*.

Para captar mejor la noción marxista de ideología, cabe compararla con las «representaciones colectivas» de la escuela de Durkheim. En cierto sentido, la ideología es efectivamente una «representación colectiva», pero Durkheim

convierte a la sociedad en un ser abstracto, mientras que para Marx nace de la interacción (práctica) de los grupos y de los individuos. Una ideología no pertenece pues a lo social como totalidad; proviene de las invenciones individuales en el marco social donde los grupos (castas o clases) luchan para afirmarse o para dominar. Por otra parte, la ideología no pesa desde fuera sobre las conciencias individuales, pues no es exterior a la vida real de los individuos. Las ideologías proporcionan *el lenguaje de la vida real*, y consiguientemente no ejercen la presión coercitiva de lo social sobre lo individual en el sentido de la sociología de Durkheim. Quienes utilizan las ideologías raramente vacilan ante la violencia justificada por estas mismas ideologías: se trata entonces de una coerción brutal ejercida desde el poder; por el contrarío, las ideologías en tanto que tales persuaden al individuo, le confieren un sentido (una significación y una orientación). Vista desde fuera, la ideología aparece como un sistema cerrado y coherente, Vista desde dentro, se presenta a la fe, a la convicción, a la adhesión. El individuo se entrega a la ideología y cree encontrarse a sí misma en ella. En lugar de realizarse, se pierde, se aliena. No advierte enseguida este hecho y, cuando lo advierte, es con excesiva frecuencia demasiado tarde. La ideología, pues, tiene exigencias respecto de las vidas individuales, pero se trata de exigencias consentidas por el individuo. Si en ella se destina al sacrificio, si la ideología ejerce sanciones sobre él (internas o externas), las espera, las exige. El poder de las ideologías difiere pues del poder de las «representaciones colectivas».

Toda sociedad, e incluso todo poder, deben ser aceptados. Una estructura social, con relaciones sociales y jurídicas definidas, debe obtener el consentimiento de una gran parte, por no decir de la totalidad, de los miembros de la sociedad. Sin esta adhesión no hay grupos sociales, no hay sociedad constituida. Los sociólogos no se han equivocado, por tanto, al insistir en el «consenso». Pero ¿cómo se obtiene este «consenso»? ¿Cómo hacen aceptar la opresión los conquistadores, los amos, los dominadores, los que llenen el poder? Que no existe sociedad alguna basada en la violencia pura es cosa que Marx y Engels repitieron muchas veces. Todas las formas sociales han tenido una razón de ser en el crecimiento y en el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales. La ideología obtiene pues la aquiescencia de los oprimidos, de los explotados. La ideología les representa de una manera que les arranca, además de las riquezas materiales, la aceptación o incluso la adhesión «espiritual». Las ideologías de clase elaboran tres imágenes de la clase que lucha

por la dominación: una imagen de sí misma por y para sí misma, que la exalta; una imagen de sí misma para los demás grupos y clases, que la magnifica; una imagen de los demás grupos y clases que los deprecia ante todos, los desvaloriza ante sus propios ojos, los abate y los convierte en vencidos antes del combate o sin él. Así la nobleza feudal proponía una imagen de sí misma, de los campesinos y de los burgueses múltiple y de múltiples caras: el Caballero, el Noble, el Señor. De la misma manera, la burguesía elabora su representación de sí para su propio uso: portadora de la razón humana, de la buena voluntad y de la distinción, y, por último, de la capacidad de crear una buena organización. Se representa a las demás clases a su manera: el obrero bueno y el mal obrero, el «agitador» y el sembrador de revuelta. Por ultimo, se representa a la manera de las demás clases: el dinero empleado para el bien general, para la felicidad humana, para la fecundidad y para el progreso.

Semejante situación no puede estabilizarse definitivamente, a pesar de que el objetivo de la ideología sea este. Aparecen otras formas de consciencia y otras ideologías e inician el combate. Solamente una ideología (o una teoría verdadera) puede luchar contra otra ideología. Una forma de consciencia nunca llega a formarse ni una ideología a sistematizarse definitivamente. ¿Por qué? Porque la *praxis* se abre siempre sobre lo posible, sobre el porvenir. Y así, el «consenso» obtenido por una ideología en su época dorada, juvenil y virulenta, se convierte en polvo. Se disuelve ante otra ideología, que lleva consigo una crítica de lo que existe y el proyecto de algo nuevo.

Si profundizamos en la exposición de las ideologías según Marx y Engels, hallamos el esbozo de una clasificación y de una génesis.

a) Existen en primer lugar las representaciones ilusorias, porque preceden a las condiciones en las cuales pueden nacer los conceptos. Así, antes de que naciera el concepto de tiempo histórico, existieron representaciones relativas a los acontecimientos y a la sucesión de los mismos, sobre los orígenes, los éxitos y los fracasos de las empresas abordadas por determinada sociedad o determinado grupo bajo la dirección de determinados jefes. Estas representaciones tuvieron un carácter mítico, legendario, épico y heroico. Elaboradas por sociedades enteras, poco diferenciadas todavía, las afinaron sacerdotes o poetas. Lo mismo ocurrió con las representaciones arcaicas de la naturaleza o de los actos que modificaban (débilmente) los procesos naturales. Estas representaciones atribuían a los hombres, o más bien a determinados hombres,

un dominio ficticio sobre lo desconocido, interpretando la impotencia y la incierta capacidad de intervención de los demás hombres y del conjunto social.

b) A estas representaciones se refieren las cosmogonías y teogonías, imágenes del mundo proyectadas frecuentemente sobre el terreno en la vida de los grupos, de la organización de la ciudad o de la aldea. Estas grandes construcciones incluían una interpretación del sexo (masculinidad, feminidad), de la familia (edades y división del trabajo), de los elementos (a menudo contrapuestos por parejas: tierra y aire, agua y fuego), de la relación entre los jefes y los subordinados, y de la vida y la muerte.

Estas vastas imágenes de la sociedad, del tiempo, del espacio, de la historia apenas esbozada, de la prehistoria humana, ¿constituían ideologías? Sí y no. Sí, puesto que justifican las desigualdades nacientes entre los seres humanos, así como la posesión (la apropiación privativa) de un territorio por un grupo y de sus recursos por este grupo, y del excedente social por sus jefes. No, porque no se puede hablar todavía, a propósito de estos grupos, de clases ni siquiera de castas. No, también, porque estos edificios son obras; se parecen más a unos monumentos que a sistemas abstractos. Se incluyen dentro de los estilos, de los saberes, de las «culturas». Muestran hasta qué punto necesitan los señores justificarse y legitimarse ante los vencidos y ante los oprimidos; las obras excusan la dominación y al mismo tiempo la mantienen.

c) No parece que según Marx pueda considerarse que las mitologías son ideologías. Se hallan mucho más próximas de una auténtica poesía que de las construcciones formales. La mitología griega, tierra nutricia del arte griego, era considerada por Marx como algo vivo y popular, como la fuente siempre fresca del encanto «eterno» de este arte. Mitos y dioses eran figuras del hombre o más bien de sus poderes. Esas imágenes magnificaban las formas de la apropiación por el hombre de su propia naturaleza: actividades diversas, juegos, amor y goce.

Las cosmogonías, los mitos y las mitologías se transforman en ideologías propiamente dichas cuando entran como ingredientes en las religiones, y sobre todo en las grandes religiones que pretenden ser universales. Entonces las imágenes y los relatos míticos se separan de su suelo nativo, cuya belleza ofrecían en forma de representaciones a los ojos y a las consciencias. Adoptan un sentido distinto. La generalidad y la pretensión de universalidad de las grandes religiones van acompañadas por un lado por esa abstracción que pierde

los matices originales, y, por otra, por una separación cada vez más profunda entre los individuos, los grupos, los pueblos y las clases. Las religiones utilizan no ya el conocimiento liberado de ilusiones sino las ilusiones anteriores al conocimiento. Incluyen representaciones claramente ideológicas, es decir, elaboradas para ocultar la *praxis* y que intervienen en un sentido muy determinado. Estas construcciones teóricas oscilan pues entre una cierta poesía tomada de las cosmogonías anteriores y la mixtificación pura y simple que justifica los actos de las autoridades estatales.

Indudablemente, para Marx, la religión en general (la religión en la medida en que aspira a la generalidad, a la representación del destino del hombre genérico y de la especie humana) es el prototipo y el modelo de toda ideología. Toda crítica empieza y recomienza con la crítica de la religión. La crítica radical, es decir, que llega hasta la raíz, reemprende incansablemente el examen de la alienación religiosa.

Resumiendo el pensamiento de Marx, podemos enunciar ahora los caracteres sociológicos de toda ideología. Asume una parte de realidad, la de la debilidad humana: la muerte, el sufrimiento, la impotencia. Conserva las interpretaciones de esta parte miserable, cuya consciencia, tomada aisladamente y sobrecargada, se opone a toda creación, a todo progreso. Al implicar pues un vínculo con lo «real», interpretado y transmutado, puede volver a la realidad e imponer reglas y límites a los hombres que viven realmente. En otras palabras: la ideología puede entrar en lo vivido, y ello a pesar de ser irreal y formal, a pesar de ser parcial por relación a la realidad humana tomada en su totalidad. Da una manera de ver el mundo y de vivir, es decir —hasta cierto punto— una *praxis*, que es ilusoria y eficaz a la vez, ficticia y real.

La ideología explica y justifica cierto numero de acciones y de situaciones que necesitan verse explicadas y justificadas, y ello tanto más cuanto que son absurdas e injustas (es decir, se hallan en vías de superación). Toda ideología representa pues una visión o concepción del mundo (Weltanschauung) que procede tanto por extrapolación como por interpretación.

Otro carácter de la ideología es que es susceptible de ser perfeccionada. Una ideología, por tanto, puede tener una «problemática», pero sin que ello afecte a sus fundamentos. Se la cambia, modificando los detalles, pero sin tocar lo esencial. Ello da lugar a discusiones apasionadas y apasionantes entre mantenedores y adaptadores, entre dogmáticos y heréticos, entre las gentes

del pasado y las del futuro. De este modo, la ideología se vincula a un grupo (o a una clase, pero siempre a un grupo activo en el seno de la clase, en la cual los restantes grupos y fracciones siguen siendo ideológicamente pasivos, aunque por lo demás también pueden mostrar ser los más actuantes). La ideología, en este grupo que la asume, se convierte en protesto y en fervor, en comunión, y el grupo tiende a convertirse en secta. La ideología permite, pues, despreciar a quienes no la adoptan, y, naturalmente, condenarlos. Se trata de una pseudototalidad que se encierra en sí misma a partir del momento en que tropieza con sus límites internos y externos, los límites y las resistencias exteriores. En suma, se trata de un *sistema*.

En el proceso histórico de la producción de sí mismos y de la producción de los bienes materiales, los hombres emergen de la naturaleza. Sabemos que la consciencia nace al nivel de lo *sensible* para superarlo sin separarse por ello de él. En esta relación práctica, constituida inicial y fundamentalmente por el trabajo, ampliada a continuación a la *praxis* entera de una sociedad en la que los trabajos se dividen y se convierten en desiguales y en fragmentarios, aparecen los sentidos (significaciones) de los objetos, de las situaciones y de los actos. Y esto en el *sentido* general de la vida social y de su futuro (orientación). Sin embargo, los grupos humanos destinados al trabajo productivo material no han podido nunca, durante largos siglos, elaborar un pensamiento que expresara su situación, su esencial participación en la *praxis,* la esencia de su actividad. El bajo nivel de las fuerzas productivas, la penuria, las encarnizadas luchas por el escaso excedente social, han implicado múltiples conflictos. En el curso de estos conflictos se destruían las condiciones del excedente y a vetes las condiciones de la producción. Tanto en las guerras como en la paz, los intereses de los grupos productivos eran *sacrificados*. La transposición de este hecho en el plano simbólico, de la ideología, rodeaba de espiritualidad y de idealidad, como un velo más o menos opaco y embellecido, los sacrificios reales, dándoles el sentido misterioso del Sacrificio. Los oprimidos eran sacrificados a los opresores y los opresores a las condiciones mismas de la opresión: a los dioses, a los destinos, a los objetivos, de sus actos políticos. De ello se seguía que las significaciones efectivamente creadas en los productos y en las obras quedaban velados en el seno de una transcendencia, es decir, de una negación ideológica y simbólica de estas significaciones. Ello justificaba el esfuerzo de los grupos y de las clases dominantes por hacerse con los medios de producción y adjudicarse los excedentes. La apropiación de la naturaleza por

los hombres se producía dentro del marco de la propiedad, es decir, de la apropiación privativa por los grupos privilegiados, con exclusión de otros grupos existentes en el seno de la sociedad o exteriores a ella, implicando, por tanto, una tensión y una lucha interminable. De ahí el abanico siempre cambiante, más abierto o más cerrado, de los conflictos y de las alianzas, bajo el signo general del sacrificio justificado por la ideología, esto es, por el simbolismo de la trascendencia (dioses o divinidad única, destino). La religión expresaba esta actitud general de los grupos y de las clases privilegiadas, ampliada hasta formar una ideología que permitía a los demás grupos y clases esperar el fin de la opresión o la participación en las ventajas de la misma.

Los caracteres que acaban de ser destacados en la religión (o, más bien, las religiones que cuentan con una teoría elaborada) vuelven a encontrarse en la filosofía. Y ello con modalidades y con especificidades diferentes. Los filósofos elaboran la incompleta racionalidad difundida en la *praxis* y presentada confusamente en el lenguaje: el logos. Así, la filosofía se separa de la religión, de la poesía, de la política y, por último, del saber propiamente científico. El filósofo, que en lo sucesivo toma asiento entre estas potencias y capacidades distintas, se arroga el privilegio de la totalidad. Pero también lo pretende para sí la religión, y también el Estado, e incluso la ciencia y el arte. Los filósofos no pueden, por tanto, más que usar y abusar del concepto de totalidad, y ello sin dejar de afinarlo, mientras que los demás se contentan con utilizarlo. La filosofía, a diferencia de las demás actividades ideológicas, contiene en sí un principio de superación. Las filosofías no sistematizan, pero los sistemas, al romperse, no desaparecen. Se analizan según problemas, categorías, temas (problemáticas, temáticas, conceptos). Comprenden proyectos humanos, tentativas de rigor y de demostración, símbolos de la realidad humana. Estos elementos son dispersados, pero se transmiten. La relación de la filosofía con la *praxis* y la consciencia que se constituye en el seno de la *praxis* es pues compleja y mucho más fecunda que la que mantienen la religión y el Estado con esta misma *praxis.*

Entre las tentativas filosóficas de totalización (dicho de otro modo: entre los esfuerzos por llegar a un sistema que sea a la vez cerrado y que incluya a todos los «seres»), las morales poseen el carácter ideológico en el grado más elevado. Se alzan por encima de la *praxis* promulgando principios absolutos y verdades «éticas» eternas. Prescriben el sacrificio a los oprimidos anunciándoles compensaciones futuras. También prescriben a los opresores el sacrificio de

sí mismos en la medida en que se hallen amenazadas las condiciones de su dominación. Toda moral es, pues, dictada por la clase dominante, según las necesidades y los intereses de su situación. Solo alcanza una generalidad discutible y una universalidad ilusoria. Lo universal no se realiza concretamente en el plano ético (moral). La moral sustituye las necesidades reales de los oprimidos, sus aspiraciones reales, por necesidades y aspiraciones ficticias que resultan de la presión constante ejercida por los amos. En el capitalismo, en particular, las necesidades humanas se escinden en necesidades refinadas y abstractas, por una parte, y en necesidades groseras y simplificadas, por otra. Esta disociación es sancionada y consagrada por las morales burguesas. Estas morales llegan a justificar la no posesión: la situación del hombre separado de los objetos y de las obras que poseen un sentido y que dan un sentido concreto (práctico) a la vida.

«La no posesión es el espiritualismo más desesperado, irrealidad total del hombre, realidad total de lo inhumano, posesión muy positiva del hambre, del frío, de las enfermedades, de los crímenes, de la degradación, de la bestialidad, de la inhumanidad entera y de la antinaturaleza» [28].

Pero el objeto, es decir, el bien, producido y trabajado por el hombre social, fundamenta el ser objetivo de este hombre, tanto para él como para los demás. La privación de los objetos (los bienes; productos u obras) conduce pues a la privación de la existencia social, de la relación humana de cada hombre con los demás y consigo mismo. La moral, en tanto que ideología, disimula esta privación e incluso la sustituye por una plenitud ficticia: el mérito, la satisfacción engañosa y falaz en la no realización de sí.

Pero, incluso, la economía política (al menos en sus comienzos) elabora conceptos científicos: trabajo social, valor de cambio, reparto de la renta global, etc. Al mismo tiempo, condene una ideología. Se trata de una ciencia moral, e incluso de la más moral de las ciencias. Predica la economía, es decir, la abstinencia. *Cuanto menos existes más tienes... Todo lo que no puedes lo puede u dinero* [29]. Los conceptos científicos se mezclan, pues, con la ideología moralista, de modo indiscernible para los autores de esta mezcla. La selección se realiza solo más tarde, en nombre de la crítica radical, en relación con la *praxis* revolucionaria.

La teoría de la ideología, en resumen, se dirigía en el pensamiento de Marx al viejo problema del error y de su relación con la verdad. Este problema no

se plantea ya en términos filosóficos, abstractos y especulativos, sino en términos concretos de historia y de *praxis*. A diferencia de la filosofía, la teoría de las ideologías debe permitir seguir la génesis de las representaciones. De la filosofía conserva una conquista esencial: la verdad surge mezclada con la ilusión y el error. No hay por un lado el error, la ilusión y la falsedad y, por otro, el conocimiento, la veracidad, la certeza. Hay un movimiento dialéctico incesante que va de lo verdadero a lo falso y de lo falso a lo verdadero, superando la situación histórica que ha dado lugar a esas representaciones. Como había comprendido Hegel, el error y la ilusión son momentos del conocimiento de los cuales se desprende la verdad. Pero la verdad no se forma en el movimiento del espíritu hegeliano. No aparece con anterioridad a sus condiciones históricas y sociales, aunque puede anunciarse o presentirse en ellas. Así, la teoría filosófica, y que es, pues, especulativa y abstracta, se transforma en una teoría histórica y sociológica, en un conocimiento que prolonga la filosofía porque conserva la generalidad de ella.

Las representaciones que construyen los hombre del mundo, de la sociedad, de los grupos y de los individuos siguen siendo ilusorias en la medida en que las condiciones de las representaciones reales no han madurado todavía. Un ejemplo notable es el de la representación del tiempo —del tiempo de la sociedad, de la ciudad— con anterioridad a la aparición del concepto elaborado de la historia y del conocimiento histórico, los cuales proceden de una consciencia social actuante de los cambios en la *praxis*. Mientras se disipan las nieblas que rodean a los hechos de la naturaleza se acumulan los misterios (es decir, la opacidad) de la vida social. Mientras que la acción humana sobre la naturaleza (técnica, trabajo dividido) permite separar de la ideología los conceptos que se refieren a la naturaleza sensible y material, la acción de las clases dominantes oscurece las representaciones de lo social. La *praxis* se hace más amplia y más compleja, más difícil de captar, a pesar de que la consciencia y la ciencia se insertan cada vez más eficazmente en esta misma *praxis*. Las representaciones ilusorias (un particular las mitologías y cosmogonías) en otro tiempo pudieron integrarse pues en estilos, en las culturas y ante todo en la cultura griega. No por ello dejan de tener que abrir paso al conocimiento. La *praxis* revolucionaria y el marxismo en tanto que conocimiento destruyen las ideologías. El marxismo, según Marx, ya no es una ideología; señala y precipita el fin de las ideologías. Ya no es una moral, sino una teoría de las morales. No es una estética, sino que contiene una teoría de las obras de arte,

de sus condiciones, de su nacimiento y de su desaparición, Revela, no por el poder del pensamiento «puro», sino en la acción (la *praxis* revolucionaria) las condiciones de las ideologías y más en general de las obras, de las culturas, de la civilización.

A partir de la *praxis* revolucionaria consciente se articulan dialécticamente el pensamiento y la acción, y la consciencia «refleja» la *praxis*, es decir, se constituye como reflexión sobre la *praxis*. Hasta ese momento, el conocimiento tiene precisamente como carácter el de no «reflejar» lo real, esto es, la praxis, sino de transponerlo, mutilarlo, mezclarlo con ilusiones: ser una ideología.

La ideología, plenamente desarrollada, se ha convertido en un arma, y en un arma manejada conscientemente en la lucha de clases: es una representación mixtificadora de la realidad social, de su movimiento, de sus tendencias ocultas, de su futuro. En este estadio, en el racismo, por ejemplo, el elemento «real» no desaparece; en la especie humana hay realmente variedades y variantes, etnias y diferencias étnicas. Pese a todo, la extrapolación y las transposición se hacen enormes en el racismo; a la extrapolación de una cierta realidad se unen unos «valores» y el conjunto se sistematiza con extrema dureza. No podemos comparar la ideología racista con tal o cual filosofía, por ejemplo, la ética y el criticismo kantianos, sin muchas reservas. La ideologización alcanza en el siglo XX, en el marco del capitalismo monopolista de Estado, del imperialismo, de las guerras mundiales, una especie de apogeo. Al mismo tiempo, y por ello, la ideología se desacredita. La ideologización extrema va acompañada de una cierta «desideologización». Pero este fenómeno negativo no lleva consigo la superación de la ideología; permite recrudecimientos bruscos, adaptaciones, resurgimientos sorprendentes, La «desideologización», por disgusto y pérdida de confianza ante los excesos ideológicos, no es más que una caricatura de la transparencia que debería realizar la *praxis* revolucionaria en relación con la elaboración teórica iniciada con la obra de Marx.

En esta situación, una ideología inspirada en el marxismo puede examinar las relaciones entre esos términos mal distinguidos que son la ideología y el conocimiento, la utopía y la previsión del futuro, la poesía y los mitos.

IV. SOCIOLOGÍA DE LAS CLASES SOCIALES

El capitalismo ha mostrado poseer una vitalidad y una elasticidad que Marx no pudo prever. Y, sin embargo, las previsiones de Marx, no temo en absoluto repetirlo, se han realizado, ¿Qué es lo que anunciaba, partiendo de un análisis minucioso y de una exposición de conjunto? El final del capitalismo de concurrencia, minado por dos fuerzas: la clase obrera, por una parte, y, por otra, la concentración y la centralización de capitales. La acción continua y dialécticamente contradictoria al mismo tiempo de estas dos tendencias ha conducido efectivamente al capitalismo de concurrencia a su final. Estas fuerzas sociales y políticas han disociado la totalidad mundial hacia la cual avanzaba sin poder alcanzarla el capitalismo del siglo XIX con su clase dirigente, la burguesía. ¿Qué ha resultado de ello? La escisión del «mundo», o, más concretamente, del mercado mundial, en tres sectores; el capitalismo monopolista, el socialismo de Estado y el «tercer mundo» (conjunto de países atrasados cuya economía se sitúa en el estadio que con términos no marxistas se denomina de despegue y con términos marxistas de acumulación primitiva).

El capitalismo monopolista, salido de la concentración de capitales (los grandes organismos capitalistas que resultaron de esta concentración se vinculan diversamente según los países, más o menos duradera y estructuralmente, a las variadas formas de Estado segregadas por la burguesía en tanto que clase dominante, pero amenazada), el capitalismo de los monopolios ha mostrado también una capacidad de mantenimiento y de adaptación imprevista. No se investigara aquí este hecho. Entre las numerosas causas y razones que pueden explicarlo mencionaré solamente la presión del régimen opuesto, el desafío mutuo de los dos «sistemas» sociales y políticos, la aceleración de los cambios técnicos, el estallido de la Segunda Guerra Mundial que acabó con la buena consciencia de la burguesía malthusiana y replegada sobre sí misma, etc.

Durante un período tan largo necesariamente han tenido lugar numerosos cambios en las clases de la sociedad capitalista y en sus relaciones (incluyendo, naturalmente, a la burguesía). Han aparecido nuevas clases o fracciones de clase mientras que otras han desaparecido; algunas fronteras se han ido borrando mientras que otras se han hecho más acusadas. Y esto de diferente manera, según los países, su nivel de crecimiento económico, su grado de desarrollo social, su estructura política y las coyunturas que han actuado sobre esta última.

Se ha modificado el concepto mismo de clase; se ha oscurecido, desplazado, acentuado diferentemente, con sus conceptos subordinados (consciencia de clase, psicología de las clases, etc.).

Dejaremos de lado este conjunto de cuestiones para examinar la noción de clase en Marx, es decir, dentro de los marcos socio-económicos del capitalismo de libre concurrencia. Cierto es que aquí, como en otros lugares, pienso que los conceptos elaborados por Marx son necesarios e insuficientes para comprender la realidad humana tal como es un siglo después: Remitiré a otros trabajos y a otras investigaciones la tarea de verificar esta afirmación en el caso presente. Desborda nuestro propósito.

¿Por qué no he empezado la exposición con la teoría de las clases y de la lucha de clases, con la exposición de los aspectos sociológicos de esta teoría? Semejante manera de abordar el pensamiento marxista era perfectamente concebible. Incluso ha sido imposible abordar nuestro propio tema —la sociología de Marx— sin repetidas alusiones a la idea de clases, a la teoría de las clases y a los conflictos de clase. Y, sin embargo, la sociedad en la que según Marx se convierte en esencial la polarización de los antagonismos de clase es una sociedad históricamente tardía, la última antes del socialismo: el capitalismo. Con anterioridad a ella, todas las sociedades, todos los estadios de la formación económico-social, mostraban escisiones, oposiciones, contrastes y conflictos. Donde faltaban estas oposiciones, la sociedad se hallaba estancada o en regresión. Las sociedades solo cambian, solo progresan o se hunden en función de las diferencias y oposiciones internas que contienen. Pese a todo, hasta llegar al capitalismo, estas distinciones son características distintivas más que conflictos esenciales. Retomemos el ejemplo de la sociedad feudal. Lo que la caracteriza en su conjunto es la naturaleza directa e inmediata de las relaciones sociales; se trata de relaciones de persona a persona, y por tanto de relaciones transparentes. Estas relaciones transparentes son

también relaciones de dependencia en el interior de la familia, de la estirpe, de la aldea, de la señoría, vasallos y soberanos, siervos y señores. Y esto desde el campesino hasta el Señor divino. La dependencia de los campesinos permite oprimirles, arrancarles el excedente de su trabajo en la forma de renta de la tierra; para esta extorsión, el prestigio y el ascendiente de los señores necesitan un complemento: tropas armadas, que les sirven también en sus rivalidades. El sistema es opresivo; no impide que el siervo, vinculado a la gleba, pueda ser separado de sus instrumentos de trabajo: su tierra, su casa. La explotación y la opresión tienen sus límites en la costumbre. El señor fue, al menos originariamente, el jefe de la comunidad campesina, la garantía de la costumbre, el juez y el justiciero.

Esta sociedad feudal se caracteriza pues por la jerarquía y no por la polarización. Marx no confundió jamás los grupos, las castas y las clases en vías de formación con las clases constituidas y polarizadoras. Además, de la historia entera resulta que las ideologías elaboradas por clases en formación o constituidas conservan elementos anteriores. Las ideologías de clase enmascaran la realidad de las clases al utilizar unas representaciones retrasadas históricamente. Puede decirse incluso, poniendo el acento del lado ideológico, que la burguesía se definió como la clase que niega las clases (poniendo en primer plano «la sociedad» en general, o la nacionalidad). Finalmente, Marx puso de relieve un proceso particularmente importante: la «socialización de la sociedad». Con la creciente multiplicidad de las comunicaciones y de los cambios se vienen abajo las compartimentaciones y los particularismo. Es precisamente en el seno de una sociedad que se «socializa» al hacerse más compleja donde aparecen las clases antagonistas. La polarización, la oposición, las contradicciones de estas clases se afirman en y por esta socialización, conflicto profundo que solo el socialismo puede y debe, según Marx, resolver. Pero ello a condición de que las ideologías no disfracen esta situación, no bloqueen el proceso y hagan imposible la solución. Por todas estas razones me he referido a la ideología antes de abordar el problema de las clases.

La polarización de la sociedad en unas clases cuya relación es esencialmente conflictiva solo se produce con un hecho considerado económico: la generalización de la mercancía. Cuando «todo» se vende, podríamos decir, la sociedad se escinde en dos grupos hostiles: los que venden y los que caen entre los «objetos» vendidos, entre las cosas. Pero esta formulación no es clara

ni explicativa más que en apariencia. Veamos más de cerca lo que ocurre, retomando el análisis fundamental.

La mercancía, como sabemos, es una *forma*. Para captar esta forma en su estado puro, Marx, al principio de *El Capital*, deja de lado el contenido caótico, psicológico y sociológico de los actos de cambio: las necesidades, los tratos y las palabras. Procede por reducción[30], y esta reducción permite realizar un análisis de estructura. Sigamos este análisis en el primer capítulo de *El Capital*. El objeto se desdobla en cantidad y cualidad en materia y forma, en valor de uso (correspondencia con una necesidad, utilidad, deseabilidad) y valor de cambio. Una vez dejado de lado por reducción el aspecto cualitativo de los bienes, a saber, lo que les convierte en valor de uso, solo les queda una cualidad inherente que permite su comparación cuantitativa: el hecho de ser productos del trabajo humano, de resultar de un gasto de trabajo (de encarnar el tiempo de trabajo social medio necesario para su producción, según muestra Marx).

La mercancía aparece pues como algo que tiene *dos caras*. La cosa, desdoblada por relación a sí misma, se coloca así en relaciones formales de vinculación y de equivalencia con otras cosas. En términos más exactos, la relación de la cosa desdoblada con otras cosas es a su vez doble. Y es en el análisis de este dable aspecto donde reside la dificultad.

Escribimos $xA = yB$ (una cantidad x de mercancía A vale una cantidad y de mercancía B, o incluso 20 metros de tela tienen el valor de un traje). La tela expresa su valor en el traje; la primera mercancía desempeña un papel activo y la segunda un papel pasivo; esta última funciona como el *equivalente* de la primera, cuyo valor se expone como forma *relativa*.

«La forma relativa y la forma equivalencial son dos aspectos correlativos e inseparables, pero al mismo tiempo son extremos opuestos, excluyentes el uno del otro, es decir, polos de la misma expresión del valor».

Advirtamos bien los términos del análisis estructural operado por Marx. La forma doble o la forma desdoblada (relativa, equivalente) opone dos elementos complementarios y que remiten el uno al otro, es decir, que *se excluyen polarmente*. Estas relaciones formales se sustituyen a la realidad sensible, material, del objeto. Esta sustitución lo metamorfosea en mercancía, en cosa abstracta.

En tanto que cosa abstracta, el objeto (el bien, el producto) considerado entra en un cuadro doble o en un cuadro de doble entrada:

$xA = yB$ $\qquad$ $xA = yB = zC$

$yB = zC$

$zC = \ldots$

El número de términos que entra en este cuadro es ilimitado. Estos términos significan el reparto igual de los tiempos de trabajo social contenidos en los objetos. Remiten a los caracteres específicos del trabajo social: simple y complejo, fragmentario y global, cualitativo y cuantitativo. La forma, con su estructura polar, no se concibe sin el movimiento dialéctico del trabajo social. Sin embargo, aquí, en esta forma doble, el trabajo social, con sus contradictorias determinaciones, se halla solamente implicado [31]. El conjunto formal de las mercancías, con sus encadenamientos reales, no permanece por lo demás abierto indefinidamente. Al desarrollarse, se determina; tal es el papel de la forma-valor general, que puede ser una mercancía cualquiera pero que, en la práctica social, lleva un nombre bien determinado y bien conocido: el dinero, el oro y la plata.

Dejemos ahora imaginariamente que esta forma funcione de una manera perfectamente coherente. Las mercancías constituyen un circuito, un círculo en torno al mundo. Se sustituyen la unas a las otras en un juego perpetuo. Cada vez que desaparece una mercancía, aniquilada por el consumo, otra, equivalente, ocupa el lugar vacío. La cadena desempeña su papel. ¿Qué se sigue de ello? Un equilibrio general de los cambios que solamente queda comprometido si quedan vacíos uno o varios lugares, si algunas lagunas interrumpen el circuito. En sí mismo, es armonioso. Tal es la visión del liberalismo, que acepta, propone y promueve la generalización de la mercancía al admitir el automatismo circular del conjunto. Por suerte o por desgracia, esta concepción de una armonía inmanente a la mercancía, que surgiría poco a poco del *laissez faire* al apartar los obstáculos ante el valor de cambio triunfante, es una concepción falsa. Sería conveniente si los seres humanos que hay por debajo fueran, por ejemplo, todos artesanos, todos productores y consumidores sin que hubiera ruptura de estas dos cualidades, con la simple interacción de intermediarios, los comerciantes. Sin embargo, una mercancía simple rompe el circuito, destruye la armonía. Denominémosla *t*: el trabajo. Para que el trabajo sea una mercancía como las demás, que se integre en el círculo de la mercancía sin romperlo, es necesario y suficiente que el trabajador se venda en cuer-

po y alma a quien quiera comprarle. Tal es la situación del esclavo e incluso la del miembro de las glebas medievales. Sin embargo, en este caso, nada hay que especifique el valor de ese trabajador ni su lugar exacto en la cadena de las mercancías, en el sentido de que, vendido en cuerpo y alma, no compra. Para que los trabajadores sean también compradores, es decir, para que haya una extensión general de la mercancía, es necesario que el trabajador no se venda. ¿Qué es entonces lo que puede vender como mercancía el trabajador *T*? No a sí mismo y a su persona entera, sino su tiempo de trabajo, su fuerza de trabajo. Entonces permanece libre y entra en el circuito de las mercancías, o más bien en una parte de este circuito en el que figura como vendedor y también como comprador, y por otra parte en el conjunto de los contratos que vinculan a los poseedores y cambistas de las mercancías, que con su forma jurídica es el doble del conjunto formal de los valores de cambio. El que dispone de su «trabajo» y no dispone más que de su trabajo entra a partir de entonces, a doble título, en el circuito doble: como productor y como comprador, como vendedor y como contratante.

En suma, la mercancía no se impone como una cosa o como un conjunto de cosas, sino más bien como una lógica. De la forma obtiene su carácter total (o, si se quiere, totalizador, que lo invade «todo» y que es capaz de integrarlo «todo»). Su acción como cosa se ejerce solo en este sentido. Así, solamente los fetiches económicos —la mercancía, el dinero y el oro, el capital— influyen sobre los seres humanos. La tesis de la reificación ignora lo esencial de la teoría socio-económica de *El Capital*. Digamos una vez más que los fetiches que se animan con su propia vida, que se hacen autónomos e imponen sus leyes a las relaciones humanas, solo pueden actuar en tanto que cosas *abstractas*, al reducir al estatuto de estas cosas abstractas, al hacerlos entrar en formas, y al reducirlos a estas formas, a su funcionamiento y a sus estructuras. Hay una lógica inmanente de la mercancía en tanto que forma, lógica que tiende a constituir un mundo, el de la mercancía. Puesto que es formal, este mundo mantiene una relación con la forma del lenguaje y de la acción razonable: con el Logos y la lógica propiamente dicha. Se habla sin distorsiones del lenguaje corriente; suscita una racionalidad: el cálculo, la cuantificación de las cosas. Sin embargo, ¿es posible que el funcionamiento de esta forma, el lenguaje, marque a las formas, y entre otras a la de la mercancía? El mundo de la mercancía se insinúa así en la *praxis*, la penetra o la capta, como se quiera. Los seres humanos no se convierten en cosas. Esto solo ocurre en la esclavitud

(anterior y exterior a la extensión de la mercancía) o en la prostitución (que desempeña un importante papel en la generalización del mercado, pero que no puede definirlo). Los seres humanos se convertirían más bien en abstracciones animadas, en ficciones vivientes, o que sufren, si no resistieran dramáticamente a este proceso.

Pero la lógica de la mercancía, con sus inserciones en la *praxis* y su compleja interacción con las restantes formas de la consciencia y de la sociedad, no llega nunca a quedar establecida y a cerrarse. El trabajo humano, con sus determinaciones complejas, no es captado completamente por esta forma y no se convierte en inmanente a ella como un contenido adecuado. El circuito de los cambios no puede cerrarse. Se abre a un movimiento que le arrastra, a un movimiento histórico y dialéctico. Paradójicamente, la forma mercancía no puede generalizarse más que abriéndose a otra cosa que la supera. El movimiento desborda la forma a partir del momento en que aparecen unos hombres que no poseen nada, desarmados, que solo disponen de su trabajo y que por ello hay que denominar trabajadores. La mercancía que aportan y que arrojan al mercado no es como las demás. Tiene una doble y singular propiedad. Por una parte, posee un valor; puede cambiarse; su valor queda determinado en el circuito de las mercancías por el *quantum* de trabajo social medio necesario para producirla y reproducirla. Pero al consumirse, al ser empleada, crea un valor mayor que el suyo propio. Si la fuerza de trabajo no poseyera esta propiedad de producir plusvalía, no habría razón alguna para emplearla en animar unos instrumentos que son el resultado del trabajo pasado. Por ello, el trabajo no es solamente un conjunto de determinaciones inherentes al contenido de la forma mercancía. Envuelve esta forma; la domina. Los encadenamientos de mercancías se recomponen al nivel de la producción de plusvalía y de la acumulación de capital. La forma de la mercancía, la del contrato, se convierten en niveles de realidad en una sociedad histórica y en una *praxis* concreta. Esta sociedad y esta *praxis* se polarizan necesariamente: por una parte, los que utilizan y manejan las formas (mercancía, dinero y capital, contratos); por otra, los que detentan ese contenido activo y productivo, pero solamente ese contenido: el trabajo, es decir, la fuerza y el tiempo de trabajo social. En economía política, *hay que entender por proletario el asalariado que produce el capital y que lo hace fructificar* [32].

La aparición de las clases y su permanente conflicto se construyen teóricamente, pues, a partir de las formas, funciones y estructuras cuyos conceptos

permiten representar la historia al hacerla inteligible. El análisis se sitúa a tres niveles, en tres planos simultáneamente; la forma pura (lógica); la relación de la forma y del contenido, los productos reales (lógica dialéctica); el trabajo social y sus contradicciones internas (movimiento dialéctico, que envuelve las determinaciones precedentes y permite la exposición de conjunto). Como se ha dicho ya, una realidad sociológica —una *praxis*— acaba de nacer, por decirlo así, ante nuestros ojos, engendrada por la relación dialéctica entre forma y contenido, en el movimiento histórico concebido teóricamente. Ha sido suficiente para ello resumir las cien primeras páginas de *El Capital*, poniendo fin a las interpretaciones superficiales [33].

El conflicto entre la burguesía (que detenta los medios de producción, esto es, los resultados del trabajo pasado, el capital constante, las maquinas y materias primas, por una parte, y, por otra, el dinero disponible, el capital variable y los salarios virtuales) y el proletariado tiene, pues, un fundamento. La costumbre quisiera que a este último término se añadiera otro: la palabra *objetivo*. ¿Por qué este pleonasmo? Un fundamento es objetivo o no es un fundamento. El fundamento es también subjetivo: en la consciencia, es decir, en las relaciones que tienden a hacerse conscientes. El «fundamento» une inseparablemente lo objetivo y lo subjetivo, sin disimular los conflictos entre los términos. El conflicto de clases, muy objetivo y subjetivo a la vez, es perpetuo; tan pronto es latente como estalla; aquí es oculto y sordo, ahí explosivo. No deja de existir más que en apariencia.

Con anterioridad, se ha atribuido a la sociología marxista, en nombre del propio pensamiento de Marx, el estudio de las interacciones entre las formas y los contenidos, entre estructuras y movimientos, entre funciones y procesos genéticos. Aquí, su retoma esta perspectiva precisándola. La sociología marxista puede y debe tener como objeto los esfuerzos de la clase obrera por modificar en beneficio suyo la forma del valor mercantil y sus leyes y por transformar esta forma utilizando y dominando sus leyes. Tiende a impedir el descenso del salario real por debajo del valor de la fuerza de trabajo en el mercado, a obtener que el salario exceda este valor, a acrecentar el valor mismo (es decir, las necesidades que deben ser satisfechas para que se mantenga la fuerza de trabajo). La sociología puede y debe extender su ámbito hacia las tentativas de la clase obrera por superar las leyes del valor y el mercado —el mundo de la mercancía— mediante una *praxis* revolucionaria.

Este esfuerzo de la clase obrera, que merece globalmente el nombre «lucha de clases», es perpetuo, pero muy desigual.

«En el proceso de producción capitalista, se forma una clase cada vez más numerosa de trabajadores que, gracias a la educación, a la tradición y a la costumbre, padecen las exigencias del régimen tan espontáneamente como el cambio de las estaciones. La sorda presión de las relaciones económicas corona el despotismo del capitalismo sobre el trabajador. A veces, se recurre todavía a la coerción, al empleo brutal de la fuerza, pero esto solo ocurre por excepción. En el curso ordinario de las cosas, el trabajador puede ser abandonado a la acción de las luyes naturales de la sociedad...» [34].

Estas leyes no son sino las del valor de cambio de la mercancía. Si la clase obrera permanece pasiva, funcionan como leyes naturales. Para que se interrumpa el «curso ordinario» en el que las cosas (abstractas) imponen su ley, es preciso una intervención activa del proletariado. En este caso, generalmente, la «fuerza pública», la de la administración y el Estado, interviene a su vez para restablecer el curso ordinario de las cosas, el funcionamiento de las leyes y el poder de decisión de la clase dominante.

El término frecuentemente utilizado de «tensión» proporciona solamente una imagen superficial y deformante de esta realidad. Lo importante es, efectivamente, el grado de las «tensiones»; es su tendencia, su dinámica. El término, en sí mismo, toma el efecto por la causa y la manifestación por la razón; enmascara las realidades ocultas bajo los fenómenos observables. Por consiguiente solo puede sustituirlas palabras «contradicciones», «conflictos» y «antagonismos» dentro de una perspectiva deliberadamente reformista, pues esta perspectiva disimula los períodos de lucha aguda, aparta de sí la *praxis* esclarecedora, que tiende a la transformación de las relaciones sociales.

Para situar mejor la perspectiva, recordemos que las clases y las luchas de clases pueden ser estudiadas a diferentes niveles.

a) *Al nivel de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción.* —La clase obrera es una fuerza productiva. Este carácter esencial puede advertirse en la unidad de producción, la empresa. Limitar la clase obrera a este nivel es mutilar su realidad y sus posibilidades. La clase obrera es también una fuerza social y política a escala de la sociedad entera. Pero ante todo tiene una función en la producción que es resultado de la división del trabajo. En cuanto a la burguesía, solo se mantiene transformando sin cesar las condiciones y la

producción, y en la medida en que las transforma. A partir del momento en que deja de desempeñar este papel, la sociedad que domina la burguesía está amenazada: estancamiento, descomposición, parasitismo.

«Lo que caracteriza a la época burguesa es la transformación constante de la producción, el quebrantamiento continuo de todas las condiciones sociales, la inseguridad y la agitación...».

declara el *Manifiesto*. La burguesía oscila pues entre el malthusianismo encaminado a mantener el *statu quo* puro y simple y la colocación en primer plano de la novedad técnica. El malthusianismo se convierte en ideología de la burguesía con los períodos de depresión de retroceso, cuando se halla a la defensiva. El esnobismo de la técnica se convierte en ideología suya en los períodos de expansión, de animación y de prosperidad, En ambas situaciones, las ideologías nacen al nivel de las fuerzas productivas.

La organización del trabajo no se separa de los instrumentos, del utillaje y de las técnicas. Aunque hay que distinguir la división técnica del trabajo y la división social del mismo, ello es necesario para comprender cómo la una engendra la otra en unas condiciones dadas, lo que las distingue y lo que las une en una organización capaz de funcionar. Ello obliga a estudiar las formas generales de la división del trabajo (por países, entre la agricultura y la industria, etc), sin descuidar las formas particulares y singulares, hasta llegar al taller. La distinción de clases en la sociedad moderna (capitalista) no se basa ya en los oficios; por el contrario, la división del trabajo en el seno de la misma clase suscita modos de trabajo muy diferentes, como mostró Marx en *El Capital*. La división social del trabajo modifica la división técnica, no solamente porque las funciones de dirección y de decisión son reservadas a determinados grupos humanos (que virtual o actualmente forman parte de la burguesía), sino porque el conjunto de la producción es orientada según los intereses y los objetivos de la clase dirigente, según las necesidades inducidas o suscitadas por ella. Y todo esto no deja de tener oposiciones, contradicciones y conflictos.

El estudio de la producción, de las relaciones de producción y de la división del trabajo, revela una estructura de clase en movimiento y muy compleja en toda sociedad de clases; una misma base económica —que en lo esencial es la misma— puede, por influencia de diversos factores empíricos, presentar gradaciones y variaciones considerable (Marx). Y ello particularmente en las capas semiproletarias. En la producción agrícola —a la cual algunas caracte-

rísticas diferencian de la producción industrial mientras la agricultura no alcanza el nivel técnico de la gran industria— el análisis advierte diversas clases, fracciones de clases y capas sociales: aparceros, granjeros, obreros agrícolas, pequeños propietarios, propietarios medios, grandes propietarios (ligados o no a la burguesía industrial). Estas constelaciones socio-económicas se agrupan diferentemente según los caracteres de la producción en el sector agrícola: cuantitativa o cualitativa, especializada o no.

Así, ya al nivel de las fuerzas productivas, el análisis de las clases en una sociedad no puede darse por terminado. Estructura y coyuntura actúan perpetuamente la una sobre la otra. La diversidad y la movilidad no impiden para nada la polarización de las clases como eje del análisis.

«Los propietarios de la simple fuerza de trabajo, los propietarios del capital, los propietarios agrarios, cuyas fuentes de ingresos respectivas son el salario, el beneficio y la renta de la tierra —por consiguiente, obreros asalariados, capitalistas y propietarios agrarios— forman las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el modo de producción capitalista» [35].

La importancia de los propietarios agrarios disminuye: esta clase tiende a ser absorbida por la burguesía, de la cual, en los países más desarrollados, casi no constituye más que una capa, una fracción o un grupo particular.

El estudio analítico de las clases a partir de la división del trabajo (técnico y social) debe ser llevado hasta ciertas diferencias difíciles de definir e importantes a pesar de todo, por ejemplo, la diferencia entre trabajos *productivos* y trabajos *improductivos*. Marx ha dedicado numerosos textos a esta distinción, la mayoría de ellos poco conocidos, en especial al discutir las tesis de Adam Smith. Este economista, al aplicar un criterio estrecho y estrictamente económico al trabajo social, no quería considerar más que los trabajos materialmente productivos. Tendía a rechazar las restantes actividades y funciones fuera del trabajo social, incluyéndolas en la categoría mal determinada de los «servicios». Según Marx [36], la cuestión es mucho más delicada y compleja. Toda sociedad, cualquiera que sea su estructura (cualquiera que sea el modo de producción) reparte de determinada manera las fuerzas productivas de que dispone, en particular la fuerza de trabajo y la productividad global. Satisface de determinada manera las necesidades individuales y sociales de sus miembros, necesidades a las cuales influye, suscita y limita a la vez (en tanto que no reinen la abundancia y la igualdad en la abundancia). Socialmente, los

trabajos del educador, del médico, del actor, la actividad de los informadores (periodistas) y de los comediantes son tan necesarias como las del albañil o el obrero metalúrgico. Sin embargo, no son productores de bienes tangibles y sensibles, consumibles y materiales. Son necesarios pasa la producción, pero a pesar de ello son improductivos. Por otra parte, el modo de producción capitalista y la sociedad burguesa no se dirigen directamente a la satisfacción de necesidades, sobre todo de necesidades sociales. La satisfacción se obtiene solamente por mediación del mercado y en la medida en que los bienes a consumir pasan por el estadio de la mercancía. Es más: el objetivo de la producción capitalista no es la producción de mercancías como tales, sino la ganancia. El trabajo, en esta sociedad, solo es productivo en la medida en que crea un beneficio para el capital y los capitalistas. De ello se sigue que en esta sociedad dominada por la burguesía el trabajo del artista, del escritor, del arquitecto en tanto que artista (a diferencia de lo que ocurría en la Edad Media o en el Renacimiento) no es considerado como un trabajo social; el valor de las obras queda abandonado a las casualidades psicológicas, a las disponibilidades pecuniarias de quienes experimentan una particular necesidad de distracción, de diversión o de evasión. Pese a todo, un teatro, por ejemplo, sigue siendo una empresa en la que es posible invertir capitales y de la que se esperan beneficios; se ofrece a los espectadores un «bien» que estos consumen y pagan con ingresos que proceden de la producción en general y de la plusvalía. Como paradoja suplementaria, la producción de armamentos encaja perfectamente dentro del trabajo productivo.

La distinción entre el trabajo productivo y el trabajo improductivo —distinción que no conduce a una separación formal— no coincide con la división del trabajo manual (material) e intelectual.

«Para ser productivo, no es necesario poner manos a la obra por sí mismo; basta con ser un órgano del trabajador colectivo, con desempeñar una función en él» [37].

En otras palabras: lo que hay que considerar es la división del trabajo a la vez en su aspecto técnico (relativamente independiente del modo de producción) y social (vinculado al modo de producción, a los caracteres generales de la sociedad, a su estructura de clases, a la actividad de la clase dominante y a sus ideologías). En la sociedad capitalista, el «trabajador colectivo» es el conjunto de las unidades de producción, de las empresas capitalistas, con la or-

ganización inherente a ellas al objeto de la producción de bienes materiales, pero sobre todo de beneficios.

De ello resulta que, en el pensamiento de Marx, la noción de «trabajador colectivo» cambia con el carácter global de la sociedad, con el modo de producción. El análisis de los trabajos y de la división del trabajo se modifica según que se trate de una sociedad capitalista o socialista. Y también se modifica en particular la determinación de los trabajos productivos e improductivos, necesarios socialmente o innecesarios.

Los ingenieros y técnicos figuran entre los trabajadores productivos. La agricultura, la pesca, la industria de extracción, las industrias de transformación, la edificación y las reparaciones en la construcción, y el tráfico de mercancías deben ser consideradas entre las actividades productivas. Algunas actividades comerciales, también, (conservación, almacenamiento, transporte de bienes perecederos). Otras actividades comerciales (publicidad) son improductivas. Lo mismo puede decirse de «servicios» materiales y culturales como la educación y la investigación científica. Y lo mismo del aparato del Estado, del aparato bancario y financiero, de las fuerzas armadas, la policía, la burocracia, el aparato de distribución comercial, etc.

Sin transición alguna y sin un criterio de distinción hemos pasado del trabajo productivo al trabajo improductivo, pero socialmente necesario, y de este al trabajo no necesario e incluso a la ausencia de trabajo y al parasitismo social (a menos de considerar que toda actividad y toda «función» se justifica por el hecho de existir « realmente»).

Esto es: la distinción mantenida por Marx es difícil de utilizar y, sin embargo, resulta indispensable. Nos coloca ante las realidades, si puede decirse así, y sitúa el análisis ante difíciles problemas sociológicos; el estudio crítico y concreto de las «funciones» de los «servicios» y de la movilidad social que hace pasar a los miembros de la sociedad de determinada categoría a otra, etc.

Marx rechazó expresamente el *funcionalismo* sociológico. Vio en él únicamente una *ideología,* según la cual en la sociedad burguesa las diversas funciones se suponen recíprocamente y resuelven las oposiciones internas de esta sociedad. División técnica y división social del trabajo, confundidas, se justifican recíprocamente. Esta ideología afirma en realidad que las funciones y servicios se hallan «al servicio» del capitalismo. Lo cual es algo evidente y absurdo, pues impide elaborar una teoría de la civilización [38].

Debemos a esta larga y difícil discusión, que no ha terminado aún y que vuelve a reanudarse continuamente, una de las más brillantes páginas de Marx. La citaré por su ironía y su fuerza, que no disminuyen en absoluto su valor sociológico, sino todo lo contrario:

«Un filósofo produce ideas; un poeta, versos; un pastor, sermones; un profesor, manuales, etc. Un criminal produce crímenes.

Si se considera más de cerca la relación existente entre esta rama de la producción y el conjunto de la sociedad, será posible liberarse de muchos prejuicios. El criminal no produce solamente crímenes, sino también el derecho penal, el profesor que da clases sobre el derecho penal, e incluso el inevitable manual en que ese profesor condensa su doctrina para que resplandezca la verdad. Se produce pues un aumento de la riqueza nacional, y ello sin contar el placer que experimenta el autor. El criminal produce además la organización de la policía y de la justicia criminal, los guardias, los jueces, los verdugos, los jurados, las diversas profesiones que constituyen otras tantas categorías de la división social del trabajo, desarrollando las facultades del espíritu, creando nuevas necesidades y nuevas maneras de satisfacerlas. La simple tortura ha suscitado las más ingeniosas invenciones mecánicas y da ocupación a una multitud de honestos obreros en la producción de esos instrumentos.

El criminal produce una impresión, ya sea moral o trágica; de este modo suscita los sentimientos morales, y estéticos del público. Aparte de los manuales sobre el derecho penal, del código penal y de los legisladores, produce arte, literatura, novelas e incluso tragedias. El criminal aporta una diversión a la monotonía de la existencia burguesa; la defiende contra el marasmo y hace nacer en ella esa inquiría tensión y esa agitación del espíritu sin las cuales el estimulante de la concurrencia acabaría por abotargarse. El criminal da pues un nuevo impulso a las fuerzas productivas...».

Sería fácil señalar en este sorprenderle fragmento el comentario «marxista» a la obra de Balzac y al personaje negativo por excelencia: Vautrin.

Este fragmento basta para mostrar con qué amplitud de miras y falta de pedantería veía Marx el análisis de la sociedad burguesa, de las fuerzas productivas y de las relaciones de clase. En particular, lo que conviene observar y analizar es la división del trabajo en su totalidad, sin quedar detenidos en las clasificaciones de sectores, de funciones, de niveles, concebidas de manera estática (no dialéctica).

Se ha insistido constantemente en la importancia de las formas, en el interés científico de las interacciones entre los contenidos y las formas. ¿Cuál es la razón de esta insistencia? Que el dogmatismo amparado en el nombre de Marx se ha creído obligado durante mucho tiempo a destacar los contenidos, y ello hasta el extremo de descuidar las formas. Esta actitud parecía vinculada al materialismo filosófico, y lo estaba efectivamente en la medida en que este materialismo se convertía nuevamente en un sistema filosófico-político. La palabra «forma» solo se comprendía ya de una manera superficial y externa. La forma en todo su alcance y en toda su fuerza, como aparece en la expresión «lógica formal», era desconocida y descuidada. La forma mercancía dejaba de comprenderse como tal, de la misma manera que las formas políticas, jurídicas, estéticas, filosóficas, etc. Se olvidaba que el contenido solo puede ser tal asumiendo una forma, adquiriendo una forma, y que a partir de ello el movimiento dialéctico entre el contenido y la forma es uno de los mas esenciales.

¿Es posible decir que la división social del trabajo da una forma, definida por el modo de producción, a la división *técnica* del trabajo? No hay duda de que sí. Las fuerzas productivas son el contenido de las relaciones de producción; las últimas tienden a encerrar en sus redes a las fuerzas productivas, y estas a aflojar o a romper estas ataduras. Las relaciones de producción (incluido el mercado, el trabajo asalariado, el poder del dinero y el capital) no se separan de las fuerzas productivas, sino que permanecen en una unidad dialéctica (conflictiva). Así, lo sociológico y lo económico propiamente dichos no pueden ser aislados, sin que por ello sea lícito confundirlos. Para que esta afirmación dejara de ser verdadera sería necesario que coincidieran la división técnica y la división social del trabajo. Algunos tecnócratas suponen que así está ocurriendo ya. Estiman que con el creciente predominio de la técnica, cualquiera que sea su etiqueta (capitalista o socialista), la realidad socioeconómica se aproxima a un estado de equilibrio, a un *feedback* que supera los conflictos descritos y analizados por Marx. No es posible entrar aquí en esta discusión. Baste decir que el utopismo tecnocrático halla así una de sus formulaciones más discutibles. Creo, con algunos argumentos en favor de esta opinión, que las decisiones no son siempre ni únicamente resultado de razones técnicas que las variables estratégicas dependen también del carácter global de la sociedad y del modo de producción, y que la técnica no ha absorbido y reabsorbido las relaciones sociales y sus aspectos conflictivos. En otras palabras: la sociología relacionada con Marx y con la perspectiva marxista no

ha perdido, a mi modo de ver, su razón de ser. Es más: hay que restaurarla en todo su vigor analítico y global, en lugar de sustituirla por un empirismo puro y simple, o por una ideología (la de la tecnocracia).

b) *Al nivel de las relaciones de propiedad y de las relaciones jurídicas.*— Ninguna sociedad funciona como un conjunto de funciones. Por encima de las funciones económicas y sociales y de su forma de conjunto, para mantenerlas y regularlas es necesario otro conjunto formal: reglas, normas, «valores» y principios jurídicos. Lo que es verdadero para toda sociedad lo es todavía más respecto de la sociedad capitalista. El reino de la mercancía aparece con una réplica en el reino del contrato. Los vínculos contractuales entre los miembros de esta sociedad (múltiples y que vinculan incluso a los proletarios por medio del «contrato de trabajo») contrastan con su carácter múltiplemente conflictivo. Semejante sociedad necesita, más que ninguna otra, de un código (o de varios códigos y subcódigos). El ascenso de la burguesía y la formación del capitalismo se traducen pues en la elaboración y la promulgación del Código civil (de Napoleón). Este código formaliza e institucionaliza las relaciones de propiedad inherentes a las relaciones de producción características de esta sociedad. Inspirado en el derecho romano, profundiza y ordena coherentemente, de manera casi lógica, todos los aspectos del contrato. La sociedad burguesa se ve allí afirmada y confirmada solo de manera disimulada e incluida en la forma. El mundo de la mercancía solo aparece allí por medio de su doble: el circuito de las relaciones contractuales. Marx y Engels insistieron en el papel del derecho romano. Se perpetúa —modificado y adaptado— a través de los modos de producción y de las sociedades (esclavismo, feudalismo, capitalismo e incluso socialismo), lo cual muestra que no puede ser definido como una simple «superestructura» o institución. En tanto que forma de las relaciones humanas, tiene un fundamento más profundo y más duradero que las relaciones de producción. Regula las relaciones entre los individuos y los grupos en la medida en que la sociedad está dominada por los cambios de mercancías, en la medida en que reparte de manera desigual en la no abundancia los bienes producidos por el trabajo social. La justicia del derecho es consecuencia de la injusticia. *Summun ius, summa injuria*. Sea como sea, la forma jurídica no se desolidariza de las otras grandes formas impuestas a los contenidos humanos, a las productos, a las obras, a las actividades: la lógica formal, la forma de la mercancía y la forma del discurso y del lenguaje.

El Código tiene pues una importancia inmensa. Un funcionalismo estricto confunde las funciones tal como se establece al nivel socio-económico, y estas mismas funciones calificadas y normadas por un código. Sin el Código, a pesar de la división del trabajo o más bien a causa de esta (de su complejidad, del engarce de las relaciones, estrictamente organizadas en la unidad de producción capitalista, pero carente de un orden coherente fuera de les empresas), la sociedad burguesa seguiría siendo un caos de iniciativas individuales, de conflictos entre los diversos intereses. El Código esclarece este caos de átomos y mónadas al elevar a forma coherente sus principios inmanentes, los que resultan de la propiedad privada.

El Código, pues, permite descifrar la sociedad burguesa. Proporciona la clave de la misma. Muestra sus caracteres específicos y sus alienaciones fundamentales (por ejemplo, la escisión entre lo privado y lo público, entre tos hombres y los ciudadanos, entre el egoísmo real y la ficción ideal de comunidad).

A pesar de la búsqueda de una coherencia formal que se aproxime a la lógica, el Código posee una cierta elasticidad, una cierta capacidad de adaptación. Los Códigos promulgados por los diferentes países y por las diferentes naciones no son idénticos a pesar de tener principios comunes. Además, se forman «subcódigos» (adopto aquí esta formulación, tomada de la lingüística, siguiendo una cierta analogía entre las formas). Estos subcódigos actúan sobre el Código esencial y tarde o temprano llegan a fundirse con él, modificándolo. Así se formaron, al lado del Código Napoleón, a pesar de él o en contra de él. los derechos de las concretas condiciones humanas: trabajadores, mujeres, niños, ancianos, enfermos.

Estos «subcódigos» no aportan más que reformas. Una resolución daría por resultado la rotura del Código central, a pesar de retomar y modificar algunos de sus elementos. Una sociedad socialista se sigue caracterizando por unos contratos, por un derecho. No puede superar «el horizonte limitado del derecho burgués» y la extraña mixtura de igualdades formales y de desigualdades reales que regula. Solo la sociedad comunista, sociedad de la abundancia regida por el precepto *A cada uno según sus necesidades, de cada uno según su capacidad*, podrá prescindir de código, de leyes, normas y preceptos formales, y volver por caminos no predeterminados a la costumbre. Hasta ese momento histórico, la sociología jurídica, el estudio sociológico de las instituciones formalizado, será un aspecto particularmente importante del estudio de las relaciones de clase, es decir, de la sociología en la perspectiva marxista.

Las relaciones jurídicas codificadas constituyen la verdadera estructura de una sociedad que implica desigualdades. Su formalización transforma las relaciones de producción en un sistema. En este sentido se puede hablar de «sistema capitalista» o de «sistema socialista». Pero ello con una reserva expresa: la sistematización, el esfuerzo hada una coherencia, no puede eliminar las contradicciones. Se les impone una norma, se las atenúa, se las ahoga, se proponen soluciones incompletas que no resuelven los conflictos. La sistematización y la estructuración, que no se operan más que a partir de determinado nivel, no llegan nunca a abarcar todo el contenido. Por debajo de ellas, en la «base», hay todavía una realidad propia que se manifiesta ocasionalmente: dificultades, problemas, cambios técnicos o económicos, incluyendo en ellos las depresiones y las crisis. Por encima de la estructuración jurídica, se instauran superestructuras destinadas a reinterpretar, a captar y a contener en nuevas formas lo que desborda la estructura propiamente dicha. Resulta simplista y grosero tomar al pie de la letra los «sistemas», las «estructuras» y las «funciones». En la sociedad real, es decir, en la *praxis*, entre todos estos términos hay vacíos, lagunas y distorsiones. Las piezas son ajustadas y reajustadas empíricamente (pero ¿quién lo hace? ¿Los poderes o el Poder?). Se colman las lagunas al tiempo que aparecen nuevas formas Es tan poco apropiado descuidar el concepto de *totalidad* como tomarlo al pie de la letra, lógicamente y no dialécticamente.

c) *Al nivel de las superestructuras políticas*.— Aquí pasaremos rápidamente sobre este punto, pues se dedicará un capítulo especial a la sociología política marxista, es decir, a la teoría del Estado.

d) *Al nivel de las ideologías*— Se desarrolla aquí, de acuerdo con Marx, un ejemplo determinado: el individualismo. El capitalista individual se ve como propietario (privado) de su capital: dinero, medios de producción, capital constante (instalaciones, máquinas y materias primas) y capital variable (dinero disponible para el «fondo de salarios»). Considera su empresa como el resultado de sus iniciativas, de su inteligencia en los negocios. Pero si fuera, «realmente» así, la sociedad no podría funcionar ni un solo momento. Se derrumbaría en piezas separadas o, mejor, no llegaría a salir del caos y seguiría siendo un informe montón de átomos, de mónadas. El análisis marxista muestra cómo y por qué de la interacción de las iniciativas privadas se desprenden leyes generales e incluso autorregulaciones globales: tendencia a la formación de un beneficio medio, eliminación más o menos brutal de las em-

presas no competitivas, acumulación ampliada (llena de depresiones y crisis que purgan al régimen de sus excedentes).

¿Qué significa, por tanto, el individualismo? Una mezcla de realidad y de ilusión. Las capitalistas difícilmente perciben los resultados de sus actos; estos se les escapan. Incluso sirviéndose de sus conocimientos y del poder, difícilmente pueden explorar el mercado, y menos aún dominarlo. El individualismo es ilusorio. Va hombro con hombro del fracaso de los individuos, del discutible éxito de algunos de ellos en la acumulación del dinero y del capital. Pero, a pesar de todo, el individualismo no es algo superfluo en la sociedad burguesa. Estimula las energías; tapona los vacíos de la realidad de la vida, de la cultura. Proporciona confianza. Disimula los aspectos intolerables de la realidad y exalta los aspectos de ella que son aceptables para el burgués. Permite que los burgueses se reserven su «parte propia», que se crean humanos en un realidad inhumana que les favorece y que ellos mantienen. Tiene además múltiples ventajas éticas y estéticas. Por otra parte, esboza una forma general de la realización individual, forma que, en la sociedad burguesa, se queda en el estado de posibilidad carente de contenido. Solamente una sociedad distinta puede realizar el individuo esbozado, pensado y soñado por el período burgués. Finalmente, como última característica, aunque no sea la de menor importancia, el individualismo proporciona una representación del mundo que sobrevive a sus condiciones iniciales. El individualismo no desaparece con el capitalismo de concurrencia que le ha hecho nacer. Mientras que el capitalismo «de organización», con sus gigantescas unidades de producción y de dirección, con su burocracia, debería relegar al individualismo al plano de las ideologías caducas, esta representación todavía sirve de estímulo, de instrumento contra otras representaciones más adecuadas; sirve de velo, de justificación.

La sociología de las formas ideológicas busca su sentido de clase de una manera dialéctica y, por tanto, a múltiples niveles, tanto en el pasado como en la actualidad; condiciones de nacimiento, puntos de impacto, renacimientos y continuaciones, funciones reales de representaciones e ilusiones, desfases, utilizaciones cínicas, etc. El análisis crítico de las ideologías profundiza la distinción de las apariencias y la realidad. Sabemos desde hace mucho tiempo que la «realidad» social pura y simple no existe. Las nociones de *praxis* y de *ideología* nos han revelado su complejidad, su relación dialéctica. No hay realidad que no produzca también apariencias: no hay *praxis* (salvo, tal vez,

la *praxis* creadora, la de los grandes períodos revolucionarios) que no genere ilusiones. En las sociedades, las apariencias forman parte de la realidad, y las ilusiones, de la *praxis*. Lo irreal, en algunos casos, pertenece a lo real. E inversamente. Dicho de otro modo: el método dialéctico nos permite afirmar la noción de realidad, incluyendo en ella lo formal.

El estudio sociológico de las ideologías corona, por hablar metafóricamente, el análisis de las clases y de las relaciones entre clases. Volvemos a encontrar, elucidándolo, el concepto de ideología. Toda ideología sistematiza (formaliza) un conjunto de ilusiones, de representaciones mutiladas y deformadas, que, sin embargo, conservan una relación con lo «real» (la *praxis*) suficiente para aparecer como verdaderas, para insertarse en esta realidad, para ser vividas. Sin ello no hay ideología, sino un engaño grosero. El estudio de las ideologías desemboca en su propio nivel, en el estudio de las formas que imponen un orden determinado —relativo y precario, y a menudo puesto en tela de juicio— en los elementos constitutivos de una sociedad de clase.

Para el método dialéctico de análisis y de exposición, del cual Marx, en *El Capital*, nos ha dejado un ejemplo, la forma, a un determinado nivel, convierte en contenido para el nivel superior en la jerarquía de las formas. Así, las relaciones formalizadas jurídicamente sirven de elementos y de contenidos para la reflexión que construye ideologías.

Con la forma ideológica termina esta jerarquización. A este nivel el análisis puede tematizar los elementos de que dispone. Puede dedicarse a la crítica de una ideología particular —al estudio del conjunto de ideologías y de «valores» que constituyen la «cultura»— o incluso a la teoría de lo que se denomina «civilización», que por delante y por detrás tiene una barbarie, en algunos aspectos creciente, en el llamado mundo «moderno».

En la exposición precedente ha evitado separar lo estático y lo dinámico, lo estructural y lo coyuntural, lo analítico y lo global, lo analítico y lo actual, lo «diacrónico» y lo «sincrónico». Ninguno de estos términos resulta perfectamente adecuado; tampoco lo es ninguna de estas oposiciones. Todos ellos contienen, mezclados con los conceptos, elementos ideológicos. Sin embargo, del conjunto y de la unidad de los aspectos opuestos surge una concepción de la historia: movimiento constituyente de las estabilidades (relativas) que después son desbordadas, disueltas y rotas. Esta concepción, que es la de Marx, fue formulada por este incompletamente. El método dialéctico debe esencial-

mente unir los aspectos o momentos del movimiento. La unidad no excluye la oposición teórica ni las luchas reales. Por el contrario, las incluye.

Es evidente que no hemos agotado el aspecto sociológico de la teoría marxista de las clases. Antes de terminar este capítulo, esclareceré de nuevo algunas afirmaciones fundamentales. En primer lugar, no hay clases sin lucha de clases, sin luchas políticas. Una clase existe solo virtualmente (en una «clase en sí» y no «para sí») en la medida en que no entra en la arena política, al nivel superior de la *praxis,*. con una *praxis* revolucionaria. En segundo lugar, las clases polarizadas, en lucha y en conflicto, no por ello dejan de constituir una unidad. Esta unidad recibe una denominación general (la «sociedad»), una denominación particular (la nación) o una denominación individual (la división de los trabajos complementarios en las unidades de producción). Los conflictos nos permiten destacar la unidad; recíprocamente, a partir del momento en que hemos subrayado la unidad, debemos esclarecer su esencia conflictiva.

La constelación de clases y fracciones de clases, es decir, la estructura de la sociedad, cambia con la coyuntura. Marx, en *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, enumera ocho clases: feudales, burguesía, pequeña burguesía, grande y mediana propiedad agraria, pequeños campesinos, siervos, obreros agrícolas, obreros industriales. Sin embargo, *La lucha de clases en Francia* tiene en cuenta siete clases: burguesía financiera, burguesía industrial, burguesía comercial, pequeña burguesía, campesinos, proletariado y lumpenproletariado. Ello quiere decir que aproximadamente en la misma fecha (1848) la estructura social de dos sociedades desigualmente desarrolladas y situadas en la vía del capitalismo difiere notablemente. El análisis estructural debe dejar espacio al análisis coyuntural el cual se inserta en el análisis histórico.

Una revolución se desprende de una estructura, pero el acontecimiento revolucionario es coyuntural.

Las clases descritas y analizadas por Marx como esenciales en el capitalismo de concurrencia, esto es, los propietarios agrarios, los capitalistas industriales, y los obreros, obtienen sus ingresos de tres fuentes: la renta de la tierra, el beneficio capitalista y el salario. Sin embargo, el propietario agrario no por ello deja de obtener su renta de sus agricultores, aparceros y jornaleros, de la misma manera que el capitalista obtiene el beneficio de sus propios obreros. El conjunto de la plusvalía producida se vuelca en una masa general:

la renta nacional. La obra de Marx, *El Capital*, debía concluir con la teoría de la renta y su distribución. Las relaciones de producción y de propiedad en el funcionamiento concreto de la sociedad son medios y aparatos semejantes a las bombas que sirven para aspirar al máximo el excedente global, o, dicho de otro modo, la renta nacional. La distribución pasa, por el conjunto social. La idea de que el capitalista «explota a sus obreros» es simplista y grosera. Es la burguesía como clase la que explota al proletariado como clase —y también a los demás grupos, clases y fracciones de clase— al obtener de ella por diferentes medios, económicos, sociales, políticos, administrativos, fiscales e incluso culturales (organización del tiempo libre y de la producción artística), la mayor parte posible de la renta nacional. El reparto de la renta pasa por el intermediario del conjunto social y del Estado: esta es la idea central de la última parte del *Capital*. Las clases dirigentes y sus fracciones actúan como grupos de presión, sirviéndose de la legislación y de diversos procedimientos. Es en el marco global, que corresponde tanto a la sociología como a la economía, donde conviene situar el análisis marxista de las clases.

Desgraciadamente, *El Capital* es una obra inacabada: la exposición en que debía culminar el análisis estructural y coyuntural sigue estando incompleta. Si el iniciador del pensamiento marxista hubiera llevado a cabo su obra hasta el final, si nos hubiera legado el tratado de metodología dialéctica proyectado durante la segunda parte de su vida, si hubiera puesto a punto la teoría socio-económica de la sociedad capitalista, hubieran sido evitados muchos malentendidos y muchas ignorancias.

V. SOCIOLOGÍA POLÍTICA: LA TEORÍA DEL ESTADO

La teoría del Estado se halla en el centro o en la cima, como se prefiera, del pensamiento marxista. Naturalmente, respecto de ella han existido y existen todavía las más apasionadas controversias. Ningún otro aspecto del pensamiento marxista ha sido tan ignorado, deformado y oscurecido tomo este.

El pensamiento de Marx sobre el Estado se formó desde los comienzos de su reflexión y de su obra: a partir de su crítica de la filosofía hegeliana del derecho y del Estado. En contra de Hegel, Karl Marx estableció que la esencia del ser humano no es política, sino social. El hombre no es un animal político. Las fuerzas sociales, al buscar ciegamente su camino a través de sus conflictos, se dejan someter al poder político, al Estado. Las relaciones sociales (y sus contradicciones, que suscitan las luchas de clases) explican el Estado, y no a la inversa, como ocurre en Hegel. Esta crítica fundamental se dirige a toda forma política. Todo Estado supone que los hombres considerados socialmente hacen su historia sin saber cómo ni por qué. El Estado, por consiguiente, tiene por base una cierta falta de consciencia, de racionalidad, de organización en la sociedad que constituyo su base. Además, el Estado moderno se fundamenta en la escisión de la realidad humana en vida pública y vida privada, en ciudadanía e individualidad. Escisión que agrava la alienación política y que es preciso superar.

El Estado, según Marx, no procede pues de una racionalidad trascendente, superior a la vida social; tampoco es algo interno a la sociedad, la expresión de su racionalidad inmanente. La razón del Estado y la razón de Estado provienen de una falta de razón —de una madurez insuficiente— de la realidad humana, es decir, de la realidad social. ¿El Estado? Es un fragmento de la sociedad que se erige por encima de ella, añadiendo a las funciones socialmente necesarias (en un momento dado) excrecencias permitidas por el ejercicio del poder. Los hombres que se hallan en el poder se apoderan de la racionalidad

inherente a la *praxis*; aprovechándose de su carácter incompleto, la orientan hacia sus propios fines y de ser necesario la dirigen contra el conjunto de la sociedad. El movimiento dialéctico del Estado, pues, es complejo en la historia y en el pensamiento, Al erigirse por encima de la sociedad, tiene sus propios intereses y su propia base social, esto es, una burocracia. Detenta múltiples poderes: organización, ideología, coerción y decisión política. Pero no puede ser abstraído de la sociedad real que le sirve de base: clases y luchas de clases. Al poseer una realidad distinta, pero no autónoma —aunque tiende a hacerse autónomo—, su propia realidad depende de las relaciones sociales. Si, por consiguiente, el aparato del Estado tiende a situarse por encima de las clases, no por ello está menos penetrado por las clases existentes y por sus conflictos. Sirve a la clase dominante, o a las clases dominantes, a pesar de servir de árbitro de sus rivalidades cuando estas amenazan la existencia de la sociedad. Por tanto, es a la vez el terreno de las luchas políticas y lo que está en juego en ellas, el objetivo, la hermosa presa que se disputa.

A pesar de que Marx explicitó poco su pensamiento sobre esta cuestión, para él la separación de poderes no corresponde más que a una fase de la división del trabajo y de las funciones en la sociedad. Más exactamente, constituye un aspecto de la división social del trabajo, que se superpone a la división técnica, la modifica y la transforma. Tras la disociación entre lo individual, lo social, lo económico y lo político, la unidad humana habrá de reconstituirse en torno a lo social (las relaciones sociales transformadas por la acción revolucionaria), que reabsorberá lo político, organizará lo económico y permitirá que el individuo se reconstruya sobre bases nuevas, libremente, sin legalidad ni coerciones externas. Lo económico, lo social y lo político son pues aspectos, niveles, elementos o «momentos» de la realidad. No deben ser confundidos, pero tampoco se debe aislarlos, constituyendo entidades con sus esencias separadas. Ninguno de estos «niveles» puede pretender ser la verdad eterna. Lo *social*, por el contrario, puede pretender una prioridad fundamentada históricamente. Respecto del Estado, el proceso revolucionario que orienta la clase obrera tendrá tres aspectos indisolubles; desarrollo de la democracia, dictadura del proletariado, extinción del Estado. La democracia concreta, poder coercitivo de la mayoría sobre una minoría, coincide con la dictadura del proletariado; la clase obrera destruye la máquina estatal existente, pero solo necesita de un Estado en extinción, en el que las funciones estatales son asumidas por las nuevas fuerzas sociales: organización y gestión. La coerción es-

tatal sustituye la organización racional por una coerción; niega, por esencia, la libertad humana. La justificación y la legitimación de semejante coerción desaparecen a partir del momento en que se hacen posibles la gestión directa de las cosas y la organización auténticamente racional de la producción.

El pensamiento marxista, en suma, es fundamentalmente antiestatal. ¿De dónde procede el socialismo de Estado, según el cual el Estado se convierte en órgano gestor de la economía y en principio superior de la sociedad? De un hombre al que Marx combatía duramente: Ferdinand Lassalle. Son conocidas los tratos entre Lassalle y Bismarck, gestiones que a largo plazo estaban orientadas hada el reconocimiento del Estado por parte de la clase obrera, a la integración de esta en dicho Estado y a la limitación de la actividad social y política de la primera. En cierto sentido, puede decirse que Bismarck fue —frente a Lenin— el mayor genio político de la época contemporánea. Los regímenes autoritarios, pero eficaces, que intentan realizar lo que Marx y Engels denominaron «revoluciones desde arriba», se acercan más al bismarckismo que al bonapartismo francés.

Dada la importancia de la cuestión, retomémosla desde el principio. Volvamos a leer las obras juveniles de Marx, obras llamadas filosóficas y que por el contrario contienen la crítica radical de la filosofía y de la política, consideradas por Marx como vinculadas dentro del sistema hegeliano.

Examinemos, con anterioridad a la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, el artículo titulado *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843). Marx escribe:

«La crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado, que ha obtenido de Hegel su formulación más consecuente, más rica y más definitiva, la crítica de esta teoría es a la vez el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que es solidaria de él» [39].

Sin duda, lo que inicia Marx es el análisis crítico del Estado (moderno) y no solamente de la filosofía hegeliana, que por lo demás está vinculada a él como teorización más acabada; por consiguiente, se trata también de la critica de la realidad política.

«Es también la negación decisiva de toda la forma anterior de la consciencia política y jurídica en Alemania, cuya expresión más acabada y más universal es precisamente la filosofía especulativa del derecho, elevada a la categoría de ciencia. Solamente en Alemania ha podido nacer la filosofía especulativa del

derecho. Esta concepción trascendente y abstracta del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá —y más allá aunque se halle situado al otro lado del Rhin—, e, inversamente, la representación alemana del Estado moderno, representación que prescinde del hombre real, solo era posible porque y en la medida en que el Estado moderno mismo prescinde del hombre real y solo de una manera imaginaria satisface al hombre total» [40].

Esta última frase significa que el hombre político, el ciudadano —el ciudadano político— no es más que una ficción (política) en la cual el hombre real, el hombre total, solo se realiza de manera ficticia. A las ficciones ideológicas, jurídicas, etc., se añade o se superpone una forma política, una ficción estatal. El hombre no se realiza al nivel del Estado, en el Estado, en lo que depende del Estado, sino, por el contrario, al liberarse del Estado. La fórmula es tan clara cómo es posible.

En *La cuestión judía*, casi en la misma época (tenía veinticinco años), Marx escribe:

«Solo donde el Estado político aparece en su desarrollo total es posible que las relaciones del judío en general, del hombre religioso con el Estado político, y por tanto, las relaciones de la religión con el Estado aparezcan con su carácter propio y en su pureza. La crítica de esta relación deja de ser crítica teológica donde el Estado deja de situarse respecto de la religión desde un punto de vista teológico, a partir del momento en que se sitúa en un punta de vista político y se trata realmente de un Estado. La crítica se convierte entonces en crítica del Estado político» [41].

Y, en el mismo texto:

«En la religión del Estado, el Estado se limita a sí mismo dejando espacio en su seno a la religión. La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada hasta el final sin contradicciones porque la emancipación política no es un modo completo y carente de contradicciones de la emancipación humana».

Es decir, que cuando hay separación entre la Iglesia y el Estado, se trata solo de una emancipación, y no de una verdadera liberación, de una liberación llevada hasta el final, Y esto porque l*a emancipación política no es el modo completo y sin contradicciones de la emancipación humana*. Dicho de otro modo: emancipación y libertad coinciden solo parcialmente. La emancipación conduce hacia la libertad; es solo un grado o un momento (histórico) de esta. El

límite de la emancipación política se muestra en que el Estado puede liberarse de una limitación sin que el hombre se libere realmente de ella; el Estado puede ser un Estado libre sin que sea libre el hombre. Y esto es válido para todos los Estados que consiguen su independencia, por ejemplo, los Estados nuevos; las gentes creen que por conquistar la independencia nacional pasarán a ser libres inmediatamente. Sin embargo, se puede estar sojuzgado en un Estado libre. El Estado, pues, puede haberse emancipado de la religión sin que la mayoría de los ciudadanos haya dejado de estar sometida a la religión, pues los ciudadanos están sometidos a ella privadamente. La relación del Estado, especialmente del Estado «libre», con la religión, no es más que la relación de los hombres que lo constituyen con la religión. El hombre se libera de una limitación por mediación del Estado, y por consiguiente políticamente, mientras que solo se eleva por encima de esta limitación de una manera limitada a su vez; cuando se proclama ateo por mediación del Estado, es decir, cuando proclama el Estado ateo, permanece rigurosamente limitado. El Estado es mediador entre el hombre y la libertad del hombre; en el mejor de los casos, cuando el Estado se libera de determinada limitación, como la religión de Estado, nunca es más que una mediación entre el hombre y él mismo, es decir, una etapa intermedia en la realización del ser humano.

Véase a continuación un importante texto de *La cuestión judía* (1844), en que Marx critica la escisión interna que se produce a partir del momento en que existe el Estado político entre el hombre y el ciudadano, entre el hombre privado y el hombre público, escisión que introduce también una separación entre el individuo y la sociedad, entre el hombre y el hombre mismo:

«Se lleva, en la vida y en la realidad, y no solamente en el pensamiento y en la consciencia, una vida doble: una vida celeste y una vida terrestre. Por una parte, la vida en la comunidad política... donde tiene para sí valor de ser social, y, por otra, la vida en la sociedad civil, donde actúa como hombre privado, considera a los demás como medios, se rebaja a sí mismo al rango de medio y se convierte en un juguete de fuerzas extrañas: El Estado político se halla respecto de la sociedad civil en una relación tan espiritualista como el cielo por relación a la tierra» [42].

Se trata del Estado político que alcanza su completo desarrollo, del Estado más moderno, y por consiguiente del Estado más democrático. El Estado es en su esencia de la misma naturaleza que la religión, incluso cuando se separa de la religión y lucha contra ella. Hay una religiosidad de Estado, vinculada

a la existencia del Estado mismo porque el Estado, por relación a la vida real, se halla en la misma relación que el cielo respecto de la tierra; se halla o parece hallarse por encima de ella. Triunfa sobre ella de la misma manera que la religión vence al mundo profano.

«En su realidad próxima, en la sociedad civil, el hombre es un ser profano. Donde para sí o para los otros vale como individuo real, no es más que una apariencia sin verdad. En el Estado, por el contrario, donde vale genéricamente, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria; se ha despojado de su individualidad real y se ha llenado de una universalidad irreal» [43].

Marx critica la división de los derechos en derechos del hombre y derechos del ciudadano. El ser humano y su consciencia oscilan entre las ficciones políticas, jurídicas y filosóficas y los amplios, pero ilusorios horizontes, y las realidades estrechas y limitadas. Los derechos del ciudadano son abstractos y ficticios. Solo conceden al individuo una soberanía imaginaria fuera de la individualidad real, en una universalidad irreal, mientras que los derechos del hombre son esencialmente los derechos del individuo egoísta; en la sociedad burguesa, se trata esencialmente de los derechos del propietario y de la propiedad privada.

«La vida política, en los momentos en que toma fuertemente consciencia de sí misma, trata de aplastar su propia condición, la sociedad civil con sus elementos, y de constituirse sin contradicciones como vida genérica del hombre real. Pero solo puede conseguirlo entrando en contradicción con sus condiciones y declarando la revolución permanente» [44].

La vida política aplasta con su peso la vida cotidiana, la vida económica, la vida de los individuos reales. Aplasta sus propias condiciones cuando pretende intensificarse, cuando proclama hallarse por encima de esa existencia trivial que es la vida cotidiana en general. Niega su propia condición al entrar en contradicción consigo misma y ello *al declarar la revolución permanente*. El drama político finaliza entonces inevitablemente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de los elementos de la sociedad civil de la misma manera que la guerra termina con la paz. Evidentemente, se trata del jacobinismo, pero se trata también de un drama mucho más profundo. Los conceptos de «revolución permanente», y de «revolución total», preocupaban a Marx; incluso le obsesionan. Tan pronto es partidario de ellos como experimenta desconfianza. En el texto citado aquí, se trata de una crítica de todo

Estado y de toda política. Se han conocido esos períodos en que la vida política es hasta tal punto intensa que aplasta sus propias condiciones, que la revolución permanente concluye con una restauración y con una «despolitización».

«Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad civil y la vida política. Son religiosos en la medida en que el hombre se comporta respecto de la política situada más allá de su individualidad real como si constituyera su propia vida».

La crítica de Marx llega muy lejos. Se refiere a la vida política misma.

«Los miembros del Estado político son religiosos incluso mientras la religión es aquí el espíritu de la sociedad civil, la expresión de la escisión y de la alienación del hombre respecto del hombre. La democracia política es cristiana en la medida en que el hombre, todo hombre y no solamente uno de ellos, tiene valor de esencia soberana y suprema; pero este hombre es solamente el hombre en su aparición inculta y no social, en su existencia contingente; en suma, el hombre es tal como es; se ha perdido, alienado, entregado a relaciones y elementos inhumanos, al no ser todavía un ser genérico real. La representación fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, a saber, la soberanía del hombre nacida como de una esencia extraña, y distinta del hombre real, se convierte en la democracia en realidad sensible, en presencia real, en realidad profana» [45].

Marx desarrolló en varias ocasiones, especialmente en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* la tesis siguiente: la democracia se halla respecto de todas las demás formas de Estado en la misma relación que el cristianismo respecto de todas las demás religiones. El cristianismo coloca al hombre por encima de todo, pero se trata del hombre alienado. La democracia, igualmente, coloca al hombre por encima de todo, pero se trata del hombre alienado; no se trata del hombre real, del hombre desarrollado. ¿Por qué? Porque es un Estado político.

De este modo y aquí retoma Marx la crítica de los derechos del hombre. Los derechos del hombre, como tales, se distinguen de los derechos del ciudadano. Pero ¿qué es un hombre distinguido del ciudadano? Nada más que el miembro de la sociedad civil. ¿Por qué al hombre de la sociedad civil se le llama simplemente hombre, y a sus derechos, derechos del hombre? Por la

relación del Estado político con la sociedad civil. Por la esencia misma de la emancipación política.

«Los pretendidos derechos del hombre, como diferentes de los derechos del ciudadano, no son más que los derechos de la sociedad civil, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la esencia común. Se trata de la libertad del hombre considerado como una mónada aislada, replegada en sí misma; el derecho del hombre a la libertad no se basa en el vínculo del hombre con el hombre, sino más bien en la separación entre hombre y hombre».

Se trata del derecho de esta separación, del derecho del individuo limitado a sí mismo. La aplicación práctica del derecho del hombre a la libertad es el derecho del hombre a la propiedad privada, y el derecho del hombre a la propiedad privada es así el derecho de disfrutar a su antojo, sin relación con los demás hombres, independientemente de la sociedad, de su fortuna, y de disponer de ella. Se trata del derecho al egoísmo. Esta libertad individual, en su aplicación, forma la base de la sociedad civil. Hace que cada hombre encuentre en los demás hombres no su realización, sino más bien la limitación de la libertad. En suma, ninguno de los pretendidos derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, sin alcanzar al ser colectivo [46].

También en *La cuestión judía*:

«El hombre político no es más que el hombre abstracto, artificial, el hombre como persona alegórica y moral. Toda emancipación es reducción del mundo humano, de las relaciones humanas, al hombre mismo. La emancipación política reduce al hombre, por un lado, a los miembros de la sociedad civil, al individuo egoísta; por otro, a los ciudadanos y a la persona moral».

Notemos de pasada la diferencia acentuada aquí entre la emancipación, la liberación y la libertad. La emancipación reduce; la liberación no es más que una etapa. La libertad realiza lo humano.

«Solamente cuando el hombre real individual ha retomado en sí al ciudadano abstracto y se ha convertido como individuo en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, en el ser humano genérico; solamente cuando ha reconocido y organizado sus propias fuerzas convirtiéndolas en fuerzas sociales; cuando ya no diferencia de sí la fuerza social bajo la forma de política, entonces y solamente entonces se realiza la decisiva libertad humana».

Solamente citando el hombre individual se ha reconquistado; cuando ha acabado con la alienación política; cuando ha retomado en sí mismo las fuerzas separadas de él y se ha convertido como hombre individual en ser social; solamente cuando ha reconocido y organizado sus propias fuerzas convirtiéndolas en fuerzas sociales (y enseguida veremos el sentido exacto de esta expresión), es decir, cuando ya no existe fuera ni por encima de él, la forma y la fuerza política —el Estado—, *solamente entonces se realiza la libertad*. El camino de esta libertad está lleno de obstáculos y de accidentes, en particular las emancipaciones y las liberaciones que pasan por ser la libertad.

Examinemos ahora la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1842-1843): *«La relación real de la familia y la sociedad civil con el Estado es concebida por Hegel como su actividad interna imaginaria»* [47]. La familia y la sociedad civil son los presupuestos del Estado, sus elementos propiamente activos. Sin embargo, en la especulación hegeliana, la relación se invierte. Cuando la Idea se convierte en sujeto, es decir, en una consciencia, o, mejor, en una superconsciencia, en un absoluto, los sujetos reales, como la sociedad civil, las familias y las circunstancias cualesquiera, se convierten en momentos irreales de la Idea. Y aquí aparece claramente la crítica del misticismo panlógico de Hegel y de la manera hegeliana de hipostatizar la Idea absoluta tomada como sujeto. Hegel no desarrolla su pensamiento a partir del objeto, sino que deduce el objeto a partir de un pensamiento acabado en sí, en la esfera lógica: entonces las categorías políticas —dice Marx— nacen como categorías lógico-metafísicas en la forma más abstracta posible. Sin embargo, la democracia esclarece de un modo completamente distinto el pasado político y la sistematización filosófico-política de Hegel.

«La democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones. Hegel parte del Estado y convierte al hombre en el Estado subjetivado. La democracia parte del hombre y convierte al hombre en hombre objetivado. De la misma manera que la religión no crea al hombre, sino que es el hombre quien crea la religión, no es la constitución la que crea al pueblo, sino el pueblo el que crea la constitución. Desde cierto punto de vista, la democracia es a todas las formas políticas lo que el cristianismo es a las demás religiones. Igualmente, la democracia es la esencia de toda constitución política: el hombre socializado, como constitución política particular. La constitución democrática es a las restantes constituciones como el género es a las especies, con la diferencia de que el género aparece aquí como existencia, y por consiguiente respecto de

existencias que no corresponden a la esencia como a una especie particular. En la monarquía, en la república considerada como forma particular del Estado, el hombre político tiene su existencia particular al lado del hombre no político, del hombre privado. La propiedad, el matrimonio, el contrato y la sociedad civil aparecen aquí, como Hegel expone, respecto de esta forma absoluta del Estado político, como el contenido al que se refiere el Estado político en tanto que forma organizadora».

El Estado, en esta teoría, aparece pues como forma que organiza un contenido informe. Sin él, fuera de él, el contenido volvería a caer en el caos. He aquí una teoría que vuelve a encontrarse muy frecuentemente y que procede de Hegel.

«En la democracia —continúa Marx— el Estado político es simplemente un contenido particular, como un modo de existencia particular del pueblo... Los franceses modernos han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia desaparece el Estado político».

Marx piensa también que la democracia plena y verdadera no es un régimen político mejor que los demás, sino la desaparición de la democracia política misma, o sea, del Estado. Marx conserva y desarrolla aquí una idea de Saint-Simon. Es bien conocida la parábola de este: si un país fuera privado de diez estadistas, diez generales, diez príncipes, el país continuaría funcionando exactamente de la misma manera. Pero si se le privara de los diez principales sabios, de los diez principales técnicos, de los diez principales dirigentes de la industria, la sociedad ya no podría funcionar.

Esta idea estaba «en el ambiente» en Francia, en esta época, a consecuencia de los escritos de Saint-Simon. La critica del hegelianismo por Marx no es solamente una crítica de la concepción hegeliana del Estado, para sustituirla por una teoría marxista del Estado. La crítica de la filosofía hegeliana del Estado es ya la teoría de la extinción y de la desaparición del Estado. Se trata de una crítica fundamental que va mucho más lejos que un simple análisis reticente al que se hubieran añadido algunas objeciones.

Marx analiza detalladamente, a propósito de Hegel, la relación que este establece entre los «estados», con minúscula, esto es, los oficios, las corporaciones y los grupos parciales como la familia o la ciudad. La crítica característica de esta relación entre los estados y el Estado en Hegel —indica Marx con ironía— es que la escasez de bienes y el estado del trabajo forman menos un

estado cualquiera de la sociedad civil que el terreno sobre el cual descansan y se mueven todos los círculos de esta sociedad; así se sustituye la metafísica hegeliana por un análisis marxista de la base sobre ta cual se edifica el Estado.

Hegel escribe:

«Es importante subrayar que un prejuicio peligroso y frecuente es el de representar los estados desde el punto de vista de su oposición al gobierno, como si esta fuera su posición esencial. Orgánicamente, esto es, considerado en su totalidad, el elemento de los estados solo se afirma por la función de la mediación. Desde este punto de vista, la oposición queda rebajada al nivel de una simple apariencia. Si una oposición, al aparecer, no se refiriera solamente a la superficie, sino que se convirtiera en una oposición substancial, el Estado se hallaría en vías de desaparecer» [48].

¿Qué es lo que quiere decir Hegel? Si se consideran los oficios, las corporaciones (los sindicatos, diríamos hoy), o en último término la sociedad civil en su oposición al gobierno, se comete un error, y un error peligroso. Lo que hay que considerar son estos mismos elementos tomados en su totalidad, es decir, integrados en el Estado. Entonces lo que aparece es la mediación, la conciliación; la oposición pasa a segundo plano. Se advierte la relación de estos estados particulares con el Estado en general, es decir, el hecho de que son tomados en su totalidad, que no son más que elementos de una totalidad. Si por un azar la oposición se convirtiera en algo real, es decir, si hubieran contradicciones reales en el seno de la sociedad entre los estados y el Estado, el Estado quedaría minado por estas contradicciones. Hegel, con su extraordinario genio, aunque siempre limitado o más bien limitándose al desmentirse a sí mismo, advierte perfectamente el punto en que su teoría va a volverse contra él. Afirma que por todas partes hay contradicciones y advierte que si las hay en el interior del Estado, el Estado mismo volará en pedazos y después desaparecerá, dejará de haber Estado. Marx lleva la dialéctica hegeliana más lejos que Hegel.

La crítica del Estado (incluido el Estado democrático) se vincula a su filosofía de una manera muy articulada y muy fuerte, que desborda de mucho la simple crítica del sistema hegeliano. Las instituciones estatales y políticas son *representativas*. Pero toda representación es abstracta por relación a lo concreto, los seres humanos. La abstracción de los conceptos científicos se corrige en el plano del conocimiento teórico; los conceptos, de rectificación en rectifica-

ción, de verificación en verificación, tienden a la captación y a la exposición de lo concreto, es decir, de la totalidad. Las representaciones políticas, a su vez, se modifican solamente de manera política, es decir, mediante acciones reales, vinculadas a necesidades políticas de la soledad y a la intervención de las fuerzas sociales. El proceso es más dramático, o sea, más conflictivo, que en el plano del conocimiento teórico. Por otra parte, el carácter abstracto de lo políticamente representativo (de los «representantes», por una parte, y de las instituciones «representativas», por otra) puede mejorarse mediante reformas, pero estas reformas nos colocan en la obligación de actuar. La *praxis* revolucionaria no pretende simplemente mejorar los sistemas representativos: quiere eliminarlos sustituyéndolos por la gestión racional de las cosas y la libertad de los seres humanos. Las representaciones filosóficas tienen en común con las representaciones políticas este carácter abstracto, el de una abstracción que pretende comprender las «presencias» y regirlas. También aquí la *praxis* revolucionaria quiere suprimir, superándolas, las representaciones, para sustituirlas por relaciones transparentes y directas entre los seres; por presencias concretas. La correspondencia entre las representaciones filosóficas y las representaciones políticas no se reduce, por lo demás, a ese carácter abstracto de lo «representativo». Es mucho más concreta.

Por una parte, la libertad, la justicia, la consciencia y la razón son a la vez representaciones políticas y representaciones filosóficas, en las cuales se mezclan a las ideologías elementos tomados de la realidad (de la *praxis*). Realizar la filosofía, es decir, introducir en la *praxis* lo verdadero y lo bueno, la libertad y la justicia, solamente puede conseguirse superando también la emancipación como representación política, la justicia como ideal político, o sea, realizando, más allá de sus instituciones políticas, las aspiraciones y los objetivos de la democracia.

Por otra parte, las representaciones filosóficas siempre han estado vinculadas a grupos políticos. La filosofía es ideológica en este sentido. Más particularmente, las grandes burocracias, la de la Iglesia y la del Estado, han suscitado sistemas. Toda burocracia siente la necesidad de una ontología. El materialismo y su opuesto, el espiritualismo, fueron la expresión y la justificación de aparatos estatales que permitieron y exiliaron la elaboración de una metafísica [49]. Así, la teoría de la superación de la filosofía (es decir, de su realización) se halla estrechamente vinculada a la teoría de la superación de la abstracción política (o sea, de la extinción del Estado).

Según el pensamiento marxista, no existe la «verdadera democracia». Por el contrario, es la democracia la que aporta la verdad de la política. La democracia consiste esencialmente en la lucha por la democracia. La democracia nunca se conquista completamente porque en virtud de sus contradicciones puede avanzar o retroceder siempre. La lucha tiene lugar en las proximidades de ese punto crítico, de ese umbral que es la superación de la política (incluida la propia democracia), la extinción del Estado (a partir del mismo Estado democrático).

Hemos abordado un sector de capital importancia en la sociología política; el análisis de la burocracia. No parece inútil recordar que suele atribuirse a Max Weber el honor y el mérito de haber descubierto la importancia de la burocracia y de haber iniciado el análisis de la misma. El mérito de Max Weber es tanto mayor cuanto que no conocía la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Pero no por ello es menos cierto que Marx, partiendo del elogio hegeliano de la burocracia, inició el examen crítico de la misma.

Según Hegel, los funcionarios constituyen la parte esencial de la clase media, y es precisamente en esta clase donde residen la consciencia del Estado y la más amplia cultura. El Estado, pues, debe favorecer a la clase media; halla sus mejores condiciones en la existencia de un «mundo de funcionarios» competentes y entregados, cuyos poderes —en el caso de que pretendieran abusar de ellos— están limitados por los derechos de las esferas particulares de la sociedad (los «estados» constitutivos de la sociedad civil, cimentada y coronada a su vez por el Estado). Por debajo de la clase de la cultura, es decir, de la clase media, cuya parte mejor es la formada por los funcionarios, se hallan pues los derechos de las corporaciones. Por encima de ella, están las instituciones y la soberanía. Por debajo se establecen esferas de intereses particulares; por encima se instaura el interés general, representado por el Estado y el gobierno. Hegel acepta pues desde el principio la separación del Estado y la sociedad civil (los «estados», las corporaciones y los oficios). La burocracia sirve de mediación.

Voilà tout, escribe irónicamente Marx. Hegel se contenta con describir empíricamente la burocracia, mezclando una descripción objetiva con la buena opinión que la burocracia tiene de sí misma. Al no criticarla profundamente, no desarrolla el contenido de la burocracia; se queda en la forma, mientras que en esta cuestión, al igual o más que en cualquier otra, la forma no puede

ser separada del contenido. La burocracia, en efecto, consiste en un *formalismo* aplicado a un contenido que se sitúa fuera de ella [50].

El juego de las relaciones entre los grupos sociales explica sus «representaciones», es decir, su manera de verse, de comprenderse (y de comprenderse mal). No se trata de una racionalidad madura y reflejada adecuadamente en el seno de la sociedad por el conjunto de los grupos o por un grupo privilegiado determinado —desde el punto de vista del conocimiento— que basta para dar cuenta de estas representaciones. Lo desgraciadamente cierto es que la división social del trabajo —superpuesta a la división técnica y que da lugar a la separación, a la escisión— proporciona su base a la burocracia: separación de los intereses particulares y el interés general, y escisión, en el interior de lo humano, entre lo privado y lo público. Ello es algo que ya sabíamos y que Hegel admitía. Pero prolonga esta separación y esta escisión al aceptar (o, mejor, por el solo hecho de aceptar) sobre esta «base» la hipótesis de relaciones justas y de representaciones verdaderas. Hegel parte de «la hipótesis» de las corporaciones sin preguntarse sobre ellas más adelante. Admite la madurez, la plenitud e incluso la realización definitiva de la realidad a base de estas condiciones, cuando su propio análisis de las condiciones demuestra lo contrario. No hay burocracia sin unidades sociales exteriores las unas a las otras, y que por tanto necesitan ser vinculadas de manera exterior a su organización interna. Corporaciones y burocracia aparecen pues las unas para las otras en una iluminación que les es extraña. Las representaciones, engañosas, no por ello dejan de pretender ser la verdad total y acabada. ¿Cómo denominar estas representaciones? Constituyen una «ideología», pero esta expresión no se encuentra todavía en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Marx emplea ahí el término «filosofía» y lo precisa diciendo: «*Los corporaciones son el materialismo de la burocracia, y la burocracia es el espiritualismo de las corporaciones*». Dicho de otro modo, la burocracia percibe las corporaciones y los estados como su propia realidad material; las corporaciones perciben la burocracia como su idealidad. En el seno de la sociedad civil (no política), la corporación organizada es ya una burocracia. En el seno de la sociedad política (el Estado), la burocracia es una corporación. Las dos formas de la sociedad se suponen, se superponen, remiten la una a la otra y se justifican la una a la otra. Y una representación con la amplitud de una filosofía pretende legitimar sus relaciones.

Esa representación las presenta como una armonía general. En realidad, esta representación disfraza y enmascara los conflictos, pero a pesar de todo permite que se transparenten. Donde se instaura una burocracia, el interés del Estado —representado por esta misma burocracia— se conviene en una entidad distinta (a la vez de los intereses particulares, de los intereses de los cuerpos y grupos sociales y del interés general, del interés de la sociedad). Así el Estado y la burocracia que se halla íntimamente vinculada a él entran en la realidad y se convierten en «realidad». A partir de este momento, al luchar por sus propios intereses, la burocracia lucha contra las corporaciones. Para afirmarse, las consecuencias se ven obligadas a luchar con sus presupuestos. Supongamos ahora que un movimiento de conjunto empuja hacia adelante a la sociedad entera, que tienden a crearse vínculos orgánicos entre sus miembros (grupos parciales) y que a partir de ahí la sociedad entera tiende a liberarse de las estrecheces corporativas, mientras que la burocracia pugna por restablecerlas. ¿Por qué? Por que la sociedad civil en el Estado, en la sociedad política, o sea, la burocracia, se desharía en pedazos si el Estado desapareciera en la sociedad civil, o sea, en las corporaciones. De ahí nace un complicado juego: la táctica y la estrategia de los burócratas. ¿Qué es lo que se deriva de ello en el ámbito de las más elevadas representaciones? Con la doble desaparición de la sociedad civil transpuesta en el seno de la sociedad política (la burocracia) y de la sociedad política en la sociedad civil (las corporaciones y el espíritu corporativo), *desaparecería el espiritualismo con su contrario, el materialismo*. Las representaciones (filosóficas y políticas) perderían sus bases, su fundamento, su razón de ser. La filosofía desaparecería, con sus correspondencias e implicaciones ideológicas.

La racionalidad consumada que Hegel atribuye a la sociedad y al Estado, cuyas representaciones y justificaciones sistematiza filosóficamente, muestra ser un cambio limitado: «espíritu» más que razón, y, por consiguiente, transposición metafísica, en absoluto, de las condiciones limitativas que se hallan en la realidad, de sus estrecheces, de las dificultades que se oponen al movimiento. En las condiciones de la sociedad coronada por el Estado, los límites son vividos como trascendencias; así ocurre particularmente en la filosofía, pero también en la religión y en las demás obras que anima el «espíritu». Se trata del mismo «espíritu» que, en la sociedad, crea la corporación y, en el Estado, la burocracia. El espíritu de corporación y el espíritu burocrático pueden combatirse ocasionalmente, pero se unen para defenderse a partir

del momento en que son puestos en cuestión por un movimiento de la sociedad entera.

La burocracia es una forma, la que adopta en la sociedad dominada en el Estado un contenido que Hegel ignora para no percibir más que esta forma (cuya racionalidad afirma). La burocracia, forma de un contenido que la acepta y se presta a ello —más o menos bien, pero sin poder oponerse a ella—, tiene de particular que tiende a separarse de ese contenido. En tanto que formalismo, la burocracia pretende ser «consciencia» superior, «voluntad del Estado» y poder del Estado. En ella y a través de ella, es decir, en ese formalismo, un interés particular (el suyo) pretende ser general a pesar de que el interés general desciende al nivel de interés particular. La burocracia, aparato estatal, se beneficia de la confusión creada y mantenida por ella. Protege la «generalidad imaginaria del interés particular», al objeto de garantizar «la particularidad imaginaria del interés general», esto es, su propio espíritu. La burocracia solo acepta los «estados» y las corporaciones en el plano de la ficción, de lo imaginario, que le es útil. Esta hábil transposición puede tener éxito porque cada una de las corporaciones convierte su interés particular en voluntad contra la burocracia y se contenta con ello, pero acepta e incluso apoya a la burocracia contra las demás corporaciones, contra los demás intereses particulares, para utilizarla como un medio. ¿Qué ocurre entonces? *La burocracia, corporación acabada, consigue la victoria contra la corporación, burocracia inacabada*. Aunque rebaja a la corporación hasta que no es más que una apariencia, alimenta esta apariencia, para mantener su propias condiciones en el estado de condiciones (es decir, subordinadas a ella). Por consiguiente, si la corporación pretende convertirse en una especie de pequeño Estado dentro de la sociedad civil, la burocracia no es más que el Estado metarmorfoseado realmente en una especie de sociedad civil (no política).

En el curso de esta operación, el formalismo de Estado, o, dicho de otro modo, el Estado en tanto que formalismo, se convierte en realidad. Se erige en potencia efectiva. Se da un contenido a sí mismo, y ese contenido es él mismo. De ello se desprende que la burocracia se halla llena de ilusiones sobre sí misma y sobre su lugar, su importancia y su competencia. Realidades, ficciones, ilusiones y eficacia se entremezclan. Es la ilusión del Estado, de su necesidad, y de su racionalidad, lo que lleva, soporta y transporta la burocracia. El espíritu burocrático se parece al espíritu jesuítico y teológico, de la misma manera

que la sociedad política se parece a la religión y el Estado a la Iglesia. *La bureaucratie, c'est la republique prêtre* (en francés en el texto de Marx).

El análisis obliga una vez más a rechazar la identificación hegeliana entre lo real y lo racional, entre el ser y el conocer (la consciencia). Una realidad compacta, por decirlo así, muestra estar llena de lagunas, tejida con ilusiones vividas e hipertrofiadas, En la burocracia estatal se encarna una cierta racionalidad, pero es incompleta, engañosa e incluso mendaz. Si esta realidad aparece entera y completa, si usurpa los derechos y los poderes que solo habrían de pertenecer a la unidad orgánica de la sociedad que haya superado sus contradicciones y escisiones, esto forma parte de las ilusiones, de los engaños y de las mentiras. La mera necesidad de una ideología (de una representación filosófica sistematizada) para cubrir el sistema burocrático, para disimular sus lagunas y sus disfraces, muestra que esta construcción burocrático-estatal está falta de necesidad racional.

¿Qué es lo que se deriva del hecho de que la burocracia, encarnación del espíritu estatal, tiene sus propios intereses y sus propias finalidades, distintas de los intereses y finalidades del Estado?

La burocracia opone sus objetivos y su espíritu a los del Estado, ocasional o duraderamente. Como espíritu formal del Estado, considerará que el Estado está en realidad falto de espíritu; la burocracia se esforzará por corregir esta carencia y transformará ese esfuerzo en una ética kantiana, en un deber formal, en un imperativo categórico. Actuará para modificar el Estado, pero no por ello será mejor a sus propios ojos el fin supremo y el objetivo de este. Entre el Estado y la burocracia se producirá una confusión y una inversión análogas a las que hemos observado entre la burocracia y los estados (corporaciones, cuerpos sociales). Aquí, entre la forma y el contenido, tienen lugar la confusión y la turbación. La burocracia convierte mágicamente la forma pura en contenido concreto, el contenido en forma, el objetivo formal en actividad práctica. Los fines del Estado se convierten pues en fines de la burocracia, e inversamente, sin que la indescifrable combinación excluya los conflictos. *La burocracia es un círculo del que nadie puede escapar*. Pero la metáfora del círculo mágico induce a error Este círculo es también una jerarquía, compartimentada de abajo a arriba, de los círculos inferiores a la cabeza (parece que Marx sigue en este parágrafo la imagen dantesca de los círculos del infierno, jerarquizados, en su entrelazamiento). ¿Sobre qué se alza esta jerarquía? ¿Cómo se justifica? Con el *saber*.

Examinemos ahora, pues, el saber burocrático, la competencia de los negociados y de los expertos que los pueblan. Este saber tiene varias características específicas. Constituye o se esfuerza por constituir un conjunto, un lodo coherente o, en una palabra, un sistema. Este carácter sistemático, verificado por la filosofía, habría de garantizar la veracidad de los burócratas, y convertir a la burocracia en criterio de lo verdadero, excluyendo la ilusión y la apariencia. Pero no se resiste a la crítica. Ante todo, el sistema del saber se traduce de hecho por una jerarquía del saber. La cabeza sabe más que los miembros inferiores, pero se remite a ellos para los detalles empíricos. Los inferiores, a su vez, creen que la cabeza es capaz de comprender lo racional, lo general. De este modo se engañan mutuamente. El saber se desdobla: detalle y generalidad, empírico y racional, realidad e ilusiones, material y espiritual. ¡Igual que en la filosofía! De modo que todas las cosas conocidas o que se suponen conocidas se desdoblan. Todo adquiere dos significaciones: una real, práctica, y otra burocrática (en, por y para la burocracia). El conocimiento pretendidamente coherente y sistematizado se escinde, como en la filosofía: positivismo, voluntarismo. Pero en el tratamiento burocrático de los hombres y de las cosas, dado que se trata de actos, de poderes y de voluntades, la situación es más grave que en la filosofía. En este mundo, vuelto del revés, los seres reales son tratados según su ser burocrático, según su imagen en el mundo de la burocracia. La significación irreal y transpuesta se sustituye realmente a la significación real, y la espiritualidad se sustituye a la materialidad. La burocracia se reserva la racionalidad en lo social; lo acapara; a partir de ahí, esa racionalidad se convierte en algo que va en sentido contrario y la situación irracional queda revelada en el desdoblamiento y en la irrealidad (o en el irrealismo).

Otro desdoblamiento, más grave aún, es que el saber se metamorfosea en secreto y el conocimiento en misterio. El espíritu de la burocracia es el secreto de su competencia, guardado celosamente por la jerarquía internamente y por el carácter cerrado de la corporación burocrática externamente. He aquí una nueva analogía con la filosofía y con la religión (con la ideología en general). Así, la burocracia capta y consigue el ser del Estado. Se inserta entre el Estado y la opinión pública, impidiendo la profanación del Estado, espíritu supremo y corona de la burocrática cabeza. ¿Cuál es entonces el principio efectivo de esta famosa ciencia? La autoridad. El culto a la autoridad constituye la mentalidad burocrática por excelencia, en contradicción con el sistema del saber. La ideología se transforma de manera correspondiente. El espiritua-

lismo, representación idealizada de las altas esferas y representación ilusoria de los seres reales, se convierte en *materialismo grosero*: materialismo de la obediencia pasiva, de la fe estúpida, del mecanismo de la actividad fijada en fórmulas y rutinas. Para el individuo burocratizado, los fines superiores del Estado se convierten en asunto propio, en su carrera. Al ser su existencia la existencia del negociado, el Estado solamente existe para él en una forma única: la de una constelación fija, en la que los espíritus burocráticos solo se vinculan por la subordinación jerárquica y por la obediencia pasiva. El conocimiento real se vacía; la vida real aparece solo como algo muerto; el falso saber y la vida imaginaria de las negociados y de la jerarquía burocrática pasan por ser la verdad.

Aun cuando la burocracia convierte su ideología en materialismo grosero, no por ello deja de conservar su espiritualismo grosero, su peligroso idealismo. Quiere *hacerlo todo*. Tiende a convertir a la voluntad (a su voluntad) en causa primera, en absoluto. La burocracia experimenta la necesidad de demostrar su existencia mediante su actividad; a partir de este momento, el mundo entero se convierte para ella en simple objeto de su actividad.

¿Qué dice Hegel respecto del pensamiento que lo critica radicalmente al descubrir la verdad social que contiene su sistema filosófico-político? Convierte a la burocracia en una identidad, en una esencia, en una encarnación de la Idea. Pero esta esencia, esta idea encarnada, muestra estar llena de contradicciones. Al igual que el sistema hegeliano. Al igual que la filosofía y la ideología. El método de Hegel no es difícil de definir. Se trata de la lógica. Introduce datos empíricos (conseguidos en y sobre el Estado prusiano y sobre el Estado moderno en general), y los introduce en calidad de particularidades dentro de una categoría general, descuidando las especificidades. Se trata del mecanismo de la «subsunción». Hegel da un mentís a su método dialéctico al abusar, en contra de sí mismo, de la lógica y del entendimiento. No da *la lógica del cuerpo político*. Se contenta con dar un cuerpo político a su abusiva lógica, con encarnarla en el sistema filosófico-político.

Hegel se enreda a partir del momento en que plantea cuestiones concretas, por ejemplo, la de las relaciones administrativas entre los estados (corporaciones, comunas y ciudades) y el gobierno, o la del nombramiento de los administradores. ¿Elección? ¿Aprobación? ¿Designación desde arriba? Hegel propone una mezcla: elecciones acompañadas de investidura por parte de la

autoridad. La dualidad general del sistema hegeliano queda de manifiesto en este sistema mixto.

Hegel ignora el verdadero mecanismo del Estado al que sistematiza: el funcionamiento de los tribunales, de la policía, de las representaciones y delegaciones. El Estado, a decir verdad, porque al ser extraño, exterior y superior a la sociedad civil, es sostenido *contra* la sociedad civil por los delegados y los representantes, mantenidos, consagrados e investidos por él. La policía, los tribunales y la administración no son órganos de la sociedad civil que rigen el interés *común* de esta, sino agencias del Estado, encargadas de administrar al Estado contra la sociedad civil.

¿Es necesario mostrar que aquí la critica radical de la filosofía política, del Estado, de la burocracia (crítica que acompaña al análisis sociológico de estas racionalidades irracionales), se abre sobre una *praxis* revolucionaria, la autogestión democrática generalizada, sin burocracia y sin Estado? La burocracia puede desaparecer a partir del momento en que el interés general se convierte efectivamente (y no de manera ficticia, en la abstracción especulativa) en interés particular, lo cual únicamente puede ocurrir si el interés particular se eleva realmente al nivel del interés general, si se convierte en interés *común* a toda la sociedad, a todos los «estados», al conjunto de la sociedad civil. La exposición de Marx y el presente comentario desembocan en la conclusión siguiente, de importancia capital: la primera definición del «comunismo».

Tal sería la coherencia orgánica alcanzada y realizada más allá incluso de la democracia política (de la democracia como Estado y sociedad política).

Es cierto que para Hegel, al igual que para la burocracia, el carácter racional de la sociedad, vinculada a una cierta democracia, queda asegurado; cada ciudadano, miembro de la sociedad política, puede convertirse en funcionario. Tal es la garantía de la identidad entre sociedad política y sociedad civil, entre el estado y la burocracia y la mayoría de los ciudadanos. También todo católico puede convertirse en sacerdote. Y también, cuando dos ejércitos se encuentran el uno frente al otro, todo soldado de uno puede convertirse en soldado del otro mediante la deserción.

Este reclutamiento de los funcionarios se realiza mediante exámenes y oposiciones. El sistema burocrático del saber se proyecta en la práctica en un sistema de oposiciones. Si el estado hegeliano —ironiza Marx— fuera realmente racional, el examen sería necesario más bien para convertirse en za-

patero que para ser funcionario. De hecho, en ese Estado pretendidamente racional, el examen es un formulismo; el reconocimiento legal del sistema del saber burocrático como privilegio de una especie de francmasonería. No hay vínculo objetivo y restablecimiento de la unidad, sino todo lo contrario: un doble saber, el que es necesario para vivir en la sociedad civil y el que es necesario para vivir en el Estado. Hay simplemente un *bautismo burocrático* del saber, un reconocimiento oficial de la transubstanciación del saber *profano* (empírico y práctico, obtenido en el trabajo y en la división del trabajo, y por tanto *civil*) en saber *sagrado* (el de la burocracia y la sociedad política, mezcla de competencia y de secreto).

La teoría hegeliana de la coherencia estatal (de la identidad sintética superior) se convierte en algo completamente ridículo cuando el filósofo infiere lógicamente cuál ha de ser el sueldo de los funcionarios. Teoría ridícula porque se desdobla inmediatamente. La función exige sacrificios, impone el sentimiento del deber; el Estado solamente es sólido cuando cuenta con una ética de la Función pública. Pero la función ha de convertirse en un empleo. El empleo supone el sueldo, ¡y resulta que es este sueldo del funcionario, y no la ética, la causa de la solidez de las sociedades modernas!...

Aunque es un poco ridícula, la teoría hegeliana inquieta cuando el filósofo examina las garantías de la sociedad contra los abusos del poder y su defensa contra la burocracia. Hegel pretende que el dispositivo protector se halla en la propia jerarquía: esta controla y es controlada a su vez. El adversario burocrático —replica Marx— se halla atado de pies y manos. Martillo contra lo que está debajo, resulta ser yunque para lo que está encima. Y esto no puede dejar tranquilo a nadie. *¿Donde está la protección contra la jerarquía? El mal menor, cierto es, es eliminado por el mal mayor...* Es igualmente cierto que el conflicto —el conflicto irresuelto entre la burocracia y la corporación— puede desempeñar un papel. «La *lucha* —dice Marx—, la posibilidad de la lucha [de la sociedad civil contra la sociedad política, de los ‹estados› contra el Estado y de los cuerpos contra la burocracia], *he aquí la garantía...*» En cuanto a la humanidad del funcionario, a su ética, que habrían de servir de contrapeso al mecanismo del saber y de la actividad real, Marx no cree gran cosa en ellas. La función del funcionario, ¿no es acaso su substancia, su pan cotidiano? Hegel, con su contrapeso ético, propone que en el funcionario sea el hombre quien proteja al funcionario de sí mismo. Bonito cuadro. *¡Qué unidad! ¡Qué equilibrio espiritual! ¡Qué categoría dualista!* Sobre esta base pretende Hegel determi-

nar el papel de la clase media, la de los funcionarios, la del «sistema del saber», como clase universal. Expresa mucho mejor el espíritu de la burocracia cuando lo califica de rutinario, cuando le atribuye únicamente *el horizonte de una esfera limitada*.

La sociología de la burocracia se convierte en un proceso a toda burocracia, y, sobre todo, a la burocracia estatal. La racionalidad burocrática no puede ser aceptada como tal, y menos aún erigirla en absoluto. Pero su crítica no se separa de una crítica doble: la de la filosofía y la del Estado.

Cabe decir tal vez que con esta crítica radical del Estado y de su soporte social, la burocracia, Marx rechaza la tesis de una racionalidad inherente a la sociedad. Hegel, en cambio, habría conocido, reconocido y formulado esta racionalidad. A partir del momento en que no es aceptada, o bien se va hacia una especie de anarquismo o bien se vuelve al voluntarismo. Se pretende destruir el aparato del Estado para liberar sus diferentes elementos, miembros del cuerpo social. Se pretende sustituir al carácter, orgánico y racional a la vez, de este cuerpo (carácter reconocido por la inmensa mayoría de los teóricos, sociólogos, historiadores y economistas) o bien por una espontaneidad fundamental e incondicionada, como los anarquistas, o bien por la intervención de una voluntad superior, que se presupone racional.

La respuesta a estas objeciones se halla en una carta de Marx a Ruge fechada en septiembre de 1843. El Estado tiene unas razones de existencia, pero a partir de un determinado punto de su desarrollo histórico y social la razón que nace de este desarrollo y que se apoya en él exige la desaparición del Estado. No solamente no coinciden lo real y lo racional, sino que puede ocurrir que lo real sea lo contrario de lo racional. Con el capitalismo, con el Estado, vivimos en un «mundo vuelto del revés», en el que lo más real (lo social) pasa por ser lo menos real (por menos real que lo político), en el que los primeros (los trabajadores, los creadores) son los últimos y en el que los últimos (los intermediarios de todas clases) pasan por creadores, en que se descuidan las condiciones concretas. Superar esta situación es convertir el mundo y la sociedad en más racionales, restableciendo la verdadera unidad de lo racional y de lo real, estableciendo una unidad superior.

Véase lo que dice Marx en su carta a Ruge:

«La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional. La crítica, pues, puede partir de cualquier forma del conocimiento teórico y práctico

y de las formas propias de la realidad existente para desarrollar la realidad verdadera como finalidad y objetivo últimos suyos. Sin embargo, en lo que se refiere a la vida real, el Estado político, incluso cuando no se halla conscientemente impregnado de exigencias socialistas, encierra precisamente en sus forman modernas las exigencias de la razón».

En el Estado hay, pues, algo racional; en su funcionamiento, en su capacidad de organización. Siempre supone la razón realizada hasta cierto punto. Siempre que existe un Estado, este Estado se presenta como encarnación de la razón; y hasta cierto punto lo es, en sus hombres, en sus organizaciones, en sus técnicos, en sus administradores, e incluso en sus policías. Pero siempre *cae igualmente en la contradicción entre su definición teórica y sus presupuestos reales*. No hay Estado que no se halle en conflicto consigo mismo, que no sea portador del germen de su autodestrucción. La verdad social, pues, puede ser determinada por todas partes. De la misma manera que la religión es el resumen de las luchas teóricas de la humanidad, el Estado político es el resumen de sus luchas prácticas. El Estado político expresa pues, *sub specie rei publicae* [como un tipo particular de estado], todas las luchas sociales, todas las necesidades sociales, todas las verdades sociales.

El Estado debe ser examinado muy de cerca. No debe ser transformado o destruido de cualquier manera. Es preciso examinarlo en tanto que resumen, en tanto que compendio de las necesidades *sociales*, de las luchas *sociales*, de las verdades *sociales*. La crítica del Estado debe partir del hecho de que en él hay una verdad en cuyo nombre el pensamiento teórico halla en él lo que el Estado engloba, pero también enmascara y oculta. Existe una verdad social de la filosofía, de la misma manera que existe una verdad social de la política.

«La clase trabajadora sustituirá en el curso de su desarrollo la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá las clases y su antagonismo. No habrá ya poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil». (*Miseria de la filosofía*, 1845).

El análisis de la burocracia permite suponer que Marx estudió muy de cerca las instituciones y las constituciones de los diferentes Estados. Pero no es así. Lo que le interesa a Marx no es el Estado en sí mismo, sino la relación del Estado con la sociedad. El análisis político no se refiere esencialmente a «la situación política» en el interior del Estado (que es cuestión de táctica), sino a la

situación del Estado en el interior de la sociedad. Para él, la sociología política es un acto político. ¿Por qué, entonces, estudiar en sí mismo, como un objeto distinto, un Estado determinado?

Está claro que Marx examina los diversos Estados partiendo del que tiene a la vista: Inglaterra, que marcha a la cabeza del crecimiento industrial, donde el Estado no pesa demasiado sobre el desarrollo social y la vida democrática, y donde el proletariado se abre camino, difícilmente, pero sin tropezar con obstáculos insalvables.

El Estado puede nacer de la violencia, de la conquista de un país por extranjeros invasores. Pero no puede mantenerse sin una «base social», sin una función.

«Para la defensa de los intereses comunes, la sociedad ha creado, originariamente por simple división del trabajo, sus propios organismos. Estos organismos, cuya cima está constituida por el poder del Estado, con el tiempo se han puesto al servicio de sus propios intereses; de servidores de la sociedad, se han convertido en señores de esta...»

De este modo, después de la Comuna de París, al mostrar que

«por la lucha de París, la lucha de la clase obrera contra la clase capitalista y su Estado entra en una nueva fase»,

Marx caracteriza al Estado en general. Si sale de la división social del trabajo, se transforma al alzarse por encima de la sociedad.

En Francia. La existencia de semejante Estado es completamente evidente:

«El poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su complicada y artificial maquinaria estatal: con su ejército de funcionarios de medio millón de hombres y su otro ejército de medio millón de soldados, terrible organismo parasitario que recubre como una membrana el cuerpo de la sociedad francesa, taponándole todos sus poros, se constituyó en la época de la monarquía absoluta, en la decadencia del feudalismo, que ayudó a derribar. Los privilegios señoriales de los grandes propietarios agrarios y de las ciudades se transformaron en otros tantos atributos del poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios retribuidos y el abigarrado mapa-muestrario de las soberanías medievales en pugna, en el plan reglamentado de un poder estatal cuya labor está dividida y centralizada como en una fábrica, La primera Revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes par-

ticulares, locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado: la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del gobierno, Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la monarquía de Julio no añadieron nada más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses, y por tanto nuevo material para la administración del Estado. Cada interés común se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a esta como interés superior, *general*, se sustraía a la propia actuación de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del gobierno, desde el puente, la casa-escuela y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, los bienes nacionales y las universidades...»

¿Sobre qué base se construyó ese inmenso edificio, que las revoluciones posteriores (1789-1793, 1830, 1848) perfeccionaron en lugar de destruir, y que los partidos que luchan por el poder consideran como el botín del vencedor? Sobre la clase más numerosa de la sociedad francesa: *los campesinos parcelarios*. Constituyen una masa enorme

«cuyos miembros viven en idéntica situación, pero sin que entre ellos existan muchas relaciones. Su modo de producción les aísla a unos de otros, en vez de establecer relaciones mutuas entre ellos».

Cada familia, cada parcela, forma una pequeña unidad económica y social diferenciada, que trata de bastarse a sí misma.

«La parcela, el campesino y su familia; y al lado otra parcela, otro campesino y otra familia. Unas cuantas unidades de estas forman una aldea, y unas cuantas aldeas un departamento».

Los campesinos parcelarios constituyen una clase, en razón de su condición económica, y, sin embargo, dado que entre ellos existen, solamente vínculos locales no constituyen una verdadera clase. Son incapaces de defender por sí mismos, sus intereses de clase. No pueden representarse a sí mismos.

«Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno...» [51].

Estas páginas merecen su fama. Nada está de más. Lo histórico desemboca en un cuadro penetrante. Lo diacrónico, como se dice a veces, se condensa en un conjunto vivo. Marx muestra que la polémica, la acción y la critica radical no son perjudiciales para la objetividad científica, sino que por el contrario consiguen una objetividad más profunda cuando se manejan con vigor y genio. Todo está aquí: los orígenes del Estado en la división del trabajo; sus funciones políticas con un débil nivel de las fuerzas productivas, es decir, en la penuria (relativa); su aspecto parasitario; su manera de hacerse con la substancia de la sociedad para atribuírsela a sí mismo; su manera de coronar y de cimentar una sociedad compuesta de unidades territoriales dispersas, casi autónomas. Como había indicado en el análisis de la *Ideología alemana*,

«las condiciones reales, la vida material de los individuos, que no dependen en absoluto de su voluntad... no son en absoluto creadas por el poder del Estado. Son más bien la fuerza que lo crea...» [52].

En el marco de este esquema general, cada Estado tiene sus particularidades: una esfera de la sociedad se alza por encima de la sociedad. En Alemania, del siglo XVI al siglo XIX, la incapacidad de las capas y clases de la sociedad permitió la constitución del Estado (y no, o más bien no solamente, como en Francia, la existencia de una clase determinada y su impotencia).

«La impotencia de cada esfera particular —pues aquí no se puede hablar de estamentos [53] ni de clases, sino que a lo sumo puede hablarse de estamentos en extinción y de clases en formación— no permitía que ninguna de ellas dominara exclusivamente. Durante la época de la monarquía absoluta la consecuencia necesaria fue que la esfera particular a la que correspondió la administración adquirió una independencia anormal, que todavía va más lejos con la burocracia moderna. De esta manera el Estado se constituía como poder autónomo...» [54].

Lo anormal es que lo social quede sustraído a la sociedad y que la práctica social se metamorfosee en práctica política. Lo anormal es que semejante situación se consolide en vez de no ser más que una etapa provisional, superada enseguida por el desarrollo social, por la vida práctica de la sociedad.

Si el Estado, por consiguiente, toma iniciativas justificadas e incluso fecundas, por ejemplo, en lo que se refiere al crecimiento económico, no por ello es menos cierto que la sociedad (civil), en tanto que tal, se ha dejado despojar de esa iniciativa. La sociedad civil ha abandonado la gestión de los intereses

comunes; los ha transmitido, por debilidad o por coerción, al Estado, el cual los convierte en intereses calificados de *generales*, que administra a su manera, subordinando los intereses particulares a los de los grupos dominantes y a los de los organismos estatales.

Es frecuente que se formule contra Marx la acusación de incoherencia, especialmente en lo que se refiere al Estado y a su función. Según esta acusación, Marx tan pronto atribuye al Estado una acción real y positiva como ve en él un simple parásito.

Efectivamente, cuando examina el *modo de producción asiático*, Marx insiste en las funciones económicas del Estado y en su eficacia. Solamente grandes organismos administrativos, y por tanto estatales, pueden llevar a cabo los trabajos de irrigación, de canalización de los ríos, de drenaje, etc., indispensables para la agricultura y el comercio en estos amplios parajes. La necesidad primaria de utilizar el agua en común, que, en Occidente, empujó a los patronos privados a unirse en asociaciones (Italia, Flandes) se impuso en Oriente

«donde el nivel de civilización era demasiado bajo y los territorios demasiada extensos para que pudieran aparecer asociaciones de este tipo, la intervención centralizadora del gobierno».

Así, en estas regiones de inmensa superficie, las comunidades campesinas (comunidades agrícolas-pastoriles o aldea) permanecen inalteradas durante milenios. Las ciudades, parasitarias (poro productivas), son centros administrativos y militares, islotes urbanos en medio de territorios agrícolas. El Estado, que enseguida se hace omnipotente (despótico) sobre esta base, se hunde fácilmente y se reconstruye también rápidamente. Tiene tanta importancia que, en estos imperios asiáticos, *la agricultura puede degenerar bajo un gobierno y revivir bajo otro gobierno*. El Estado, el monarca y los agentes del gobierno se convierten así en propietarios agrarios y en detentadores del excedente social. Y esto ocurre en Egipto, desde la más alta Antigüedad, en la India y en China [55].

De este modo, en el pensamiento marxista, existiría al menos una cierta ambigüedad. Observemos, sin embargo, que esta pretendida ambigüedad ha desaparecido y ha sido sustituida desgraciadamente por el dogmatismo de los marxistas oficiales. Estos tan pronto han dejado de lado el *modo de producción asiático*, molesto para ellos por diferentes razones, como han esquemati-

zado la historia, la cual, según ellos, ha pasado por las fases siguientes: modo de producción asiático, modo de producción esclavista, feudal y capitalista. Cada uno de ellos, al construirse sobre las ruinas del anterior, lo «liquida» más o menos completamente, en esta interpretación.

La ambigüedad desaparece si se admite que para Marx existían varias posibilidades de desarrollo y no solo un esquema lineal. La posibilidad realizada por la historia en Europa no coincide con las que ha recorrido la historia de los demás continentes [56]. En la medida en que en ello hay una aparente incoherencia, esta procede de una historia más rica y compleja que la contemplada por el dogmatismo.

Lo cierto, para nosotros, es que el análisis critico del Estado, según Marx, debe ser concebido específicamente: para cada modo de producción, para cada fase de la historia y para cada país. Y ello en función del doble aspecto estructural, (las clases) y coyuntural (conquistas y dominación, características de los conquistadores y de sus ejércitos, etc.). El Estado revela las particularidades de la sociedad, a la cual dirige y sobre la cual se alza; resume, como sabemos, sus luchas y sus conflictos. Recíprocamente, el estudio sociológico e histórico de esta sociedad permite comprender y explicar el Estado teniendo en cuenta las múltiples condiciones de su formación.

Para Marx, al igual que para Hegel, la verdad es siempre concreta, y por consiguiente específica, particular (lo particular se inserta en lo general). Pero Marx, tanto aquí como en otros lugares, ha *puesto sobre sus pies* las fórmulas hegelianas: lo concreto es lo social y no lo político.

En la obra de Marx no es difícil hallar semejantes análisis concretos, que merecen el calificativo de «sociológicos». Se han citado ya varios de ellos. Pero hay uno bastante poco conocido y que, sin embargo, podría servir de modelo: las *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas* (Marx ante los jurados de Colonia) (1851) [57].

«La superstición que atribuía las revoluciones a la voluntad dañina de unos cuantos agitadores ha caducado ya. Ahora todo el mundo sabe que cuando se produce una convulsión revolucionaria, su fuente se halla en alguna necesidad social que no satisfacen unas instituciones anticuadas. Esta necesidad puede no ser sentida lo bastante fuerte y generalmente para tener éxito inmediato, pero cualquier tentativa de represión violenta no conseguirá sino hacerla más poderosa... Nuestra tarea consiste en estudiar las causas que

dieron nacimiento al reciente levantamiento y que llevaron a su derrota... Los acontecimientos de febrero y marzo de 1848 no eran obra de individuos aislados, sino la manifestación espontánea e irresistible de las necesidades...»

Y sigue el análisis de las clases, de las necesidades sociales y de su insatisfacción en la Alemania de 1848.

Este compendio de la sociología política de Marx sería incompleto, e incluso quedaría truncado, si nos detuviéramos aquí. La sociología seguiría siendo conocimiento especulativo y contemplativo, o, lo que es lo mismo, un cuadrado redondo puesto que para Marx la especulación y la contemplación impiden al pensamiento el acceso a lo concreto, y, consiguientemente, conocer. El pensamiento marxista no es solamente pensamiento orientado hacia la acción: es teoría de la acción, reflexión sobre la *praxis*, es decir, sobre lo posible y lo imposible. El conocimiento del Estado y de la burocracia no se separa de la actividad revolucionaria que tiende a superarlos. Sabemos hasta qué punto el conocimiento implica la crítica radical (el momento negativo), e, inversamente, mantiene esta crítica. Pero el pensamiento critico carece de alcance y de sentido si no es por la acción práctica revolucionaria, crítica actual de lo existente.

El paso de la crítica política a la acción política plantea dos cuestiones: la del movimiento y la de la estrategia.

En el pensamiento de Marx, el movimiento es fundamental e insustituible. Se ha rechazado ya la confusión frecuente entre «determinismo» y «movimiento». El movimiento, mucho más amplio que cualquier determinismo, envuelve, contiene, suscita y lleva hasta el final múltiples determinismos (físicos, biológicos, geográficos, etc.). Es infinitamente complejo, aunque puede ser analizado por niveles, por períodos, por historias particulares y específicas (las de la técnica, la económica, el derecho, la filosofía, etc.). Sus aspectos parciales pueden agotarse, pero no así el movimiento fundamental. Como tal, no es para Marx una visión filosófica del mundo, sino la exposición de la experiencia humana en su conjunto; la historicidad como conjunto de hechos y como sentido. Es un dato de la *praxis*, o dato esencial. El movimiento permite la intervención de la voluntad o de las voluntades humanas, en los momentos favorables, sin dejarse penetrar y dominar enteramente por ello. El dominio del movimiento —naturaleza e historia— es un objetivo, un límite; no una realidad consumada. Por último, el movimiento produce elementos imprevistos.

Sin elementos imprevistos, sin lo imprevisible, sin algo nuevo que no se desprenda de los determinismos en curso, ¿cómo podría haber creación? ¿Cómo se podría hablar de movimiento? Sabemos ya todas estas cosas. Al nivel que nos preocupa , el del Estado, el de las fuerzas sociales y los determinismos políticos, ¿qué es el movimiento? Es el movimiento obrero, el movimiento revolucionario. Sin él, nada ocurre en las sociedades actuales, dominadas por el Estado moderno. Lo que ocurre, lo que acaece, tiene por causa el movimiento revolucionario y por razón la lucha con él o contra él. La presión del proletariado, sea sorda o violenta, latente o manifiesta, se convierte a la vez en causa y en razón de la historia a partir del momento en que el proletariado empieza a intervenir como fuerza política (es decir, a partir del momento en que se constituye en clase social y existe como tal). La presión puede acentuarse o disminuir; el movimiento atraviesa períodos desiguales, según la coyuntura general y las estructuras sociopolíticas de los diferentes países. Pero no puede cesar.

En la historia, los cambios de las fuerzas productivas o de las técnicas fueron *causas* de las transformaciones sociales y de los acontecimientos (aunque con diversas mediaciones). Las luchas de clases, a través de las ideologías, han sido las razones de las transformaciones. Con el advenimiento del proletariado causas y razones deben aproximarse e incluso unirse en una racionalidad superior de la sociedad. Ello implica un giro cualitativo, al desaparecer las contradicciones de clase en una nueva unidad, sin que por ello desaparezcan las clases pura y simplemente. El movimiento, según Marx y el pensamiento marxista, no es ya solamente el movimiento hegeliano, ese camino que se construye a sí mismo, que se define y que crea su futuro en nombre de un retorno perpetuo sobre sí mismo. Semejante determinación especulativa no basta. El movimiento se busca y se prueba en la *praxis*. No tiene por «sujeto» la consciencia de sí o el Espíritu absoluto. Su sujeto, si cabe emplear todavía esta terminología filosófica, es la clase obrera. Y, por ello, corresponde al estudio sociológico.

El movimiento así concebido tiene dos aspectos mencionados ya, sobre los cuales nunca se insistirá lo suficiente: un aspecto cualitativo y un aspecto cuantitativo. El aspecto cuantitativo es el *crecimiento* económico (perfeccionamientos técnicos, aumentos en la producción material calculada en toneladas de trigo, de acero, etc.), El aspecto cualitativo es el *desarrollo* social (intensidad de la vida social, actividad de las organizaciones que sustituyen lo

político por lo social a través de la democracia y de su superación, producción de obras «espirituales»). Estos dos aspectos no se dan inevitablemente juntos, a la vez. El crecimiento cuantitativo (fuerzas productivas) puede desarrollarse gradualmente durante algún tiempo, después de lo cual se producen saltos cualitativos. Pese a todo, en el pensamiento de Marx estos dos aspectos del movimiento no se separan jamás. Un movimiento unilateral estaría mutilado (en términos filosóficos, alienado). Aunque sin la intervención de la clase obrera puede haber crecimiento, sin ella no puede producirse el desarrollo.

El movimiento fundamental (obrero, revolucionario), busca su propio camino, te abre su propio camino. A la teoría corresponde desbrozar este camino, evitar los callejones sin salida, las desviaciones, las experiencias costosas. El movimiento no es infalible. Se demuestra andando, pero no siempre se anda con paso seguro y triunfal. El andar tropieza con obstáculos ante él. La teoría política es la teoría de este movimiento, pues el movimiento necesita de una teoría. Es una necesidad social. Se formula así la unidad de la teoría y de la práctica. La teoría se articula con la práctica, pero el vínculo entre ellos no es algo simple, dado de antemano y que sea siempre el mismo, siempre idéntico a sí mismo. Se trata de un vínculo dialéctico, no de algo lógico o empírico. Incluso puede haber un conflicto entre la teoría y la práctica en un momento difícil de la historia.

Por tanto, ¿qué forma debe asumir la teoría? ¿La de un *programa*? ¿La de una estrategia?

Parece que Marx no rechazó completamente el programa. Pero, a pesar de todo, no le atribuye virtudes extraordinarias, como la de estimular o suscitar el movimiento cuando este vacila, se detiene o retrocede momentáneamente. *Un solo paso del movimiento real es más importante* que una docena de programas [58].

En cuanto a la noción de *estrategia*, ha sido elaborada en la ciencia contemporánea (matemática, sociológica e histórica) con posterioridad a la obra de Marx. Sin embargo estaba ya formulada en la obra de Clausewitz. No será inútil recordar que este autor se inspiraba en Hegel, y que Lenin lo estudió para comprender mejor la historia, las guerras y las posibilidades del movimiento revolucionario.

Podemos, pues, introducir el concepto de estrategia política, aunque Marx no lo empleara ni lo explicitara metodológicamente jamás. Sabemos cómo na-

cen y se forman semejantes conceptos. El de *trabajo social* constituye el mejor ejemplo. Recordémoslo, dada su extrema importancia. El concepto nace de la *praxis* en condiciones bien definidas: a finales del siglo XVIII. La acentuada división del trabajo obliga a concebir la unidad de los trabajos sectoriales en la sociedad tomada en su conjunto (totalidad). Al mismo tiempo, el perfeccionamiento de las máquinas y la introducción en el taller industrial de máquinas ya automáticas permite entrever a largo plazo la superación del trabajo material, asumido por dispositivos apropiados. El concepto de trabajo social se elabora entre los economistas y en el plano económico (A. Smith. Ricardo y posteriormente el propio Marx); a continuación, reacciona, por decirlo así, sobre toda la historia. Permite concebir cómo trabajaban y producían sociedades que no poseían todavía este concepto y que se representaban sus actividades ideológicamente. ¿Acaso ocurrirá lo mismo con el concepto de estrategia? Mucho antes de que existiera el concepto, hubieron estrategas militares y políticos. Maquiavelo alumbró el concepto; Clausewitz prosiguió su elaboración; a partir de él se ha ido afinando (con la teoría de juegos, la lógica operativa y la logística, etc.). Reacciona sobre el pasado.

Marx concibió estrategias políticas. Cabe dar el nombre de «estrategias» a las indicaciones que proporciona en gran número de textos. Pero ello siempre que se añadan dos observaciones. En primer lugar, para Marx el objetivo fundamental que preside las tácticas momentáneas es el reforzamiento de la clase obrera y del movimiento obrero a escala internacional. En segundo lugar, esta estrategia «política» está encaminada a poner fin a la política: a la extinción del Estado después de la transformación revolucionaria de este, a la reabsorción de lo político dentro de lo social. Es esta una observación fundamental; si se descuida, se convierte a Marx en un «maquiavelista» o se hace de Maquiavelo un precursor de Marx. Partiendo de Marx, se transforma lo político (y lo estatal) en una esencia eterna o supratemporal que no puede perecer ni ser superada.

Es sabido que, durante un largo período (tras el fracaso de la Revolución de 1848) Marx consideró a la Rusia zarista como el enemigo principal del movimiento obrero. Un análisis político reanudado siempre le mostraba en el zar y en su Estado autocrático al gendarme de Europa, al guardián de la propiedad. Una guerra fuerte hubiera conducido al régimen al fracaso y al hundimiento. Si Marx denunció vigorosamente al ministro inglés Palmerston en numerosos artículos no fue en razón de la guerra de Crimea, sino porque la guerra

se desarrollaba de manera que contentaba al zar a pesar de mantenerle alejado de la península balcánica. Por razones análogas, en 1870, Marx veía en Napoleón III al hombre que impedía a Alemania la realización de una unidad política indispensable para el movimiento (obrero); pero, a partir del 4 de septiembre de 1870, se produce un cambio brusco: la unidad alemana se realiza bajo la égida de Bismarck; este amenaza a la República francesa, apoyada por los obreros, que es indispensable para el movimiento. Una dirección general, es decir, una estrategia, exige que en los puntos críticos, en los instantes cruciales, se tomen decisiones tácticas. Resulta demasiado fácil, ignorando estos conceptos (de estrategia y táctica) atribuir a Marx y a su sociología política incoherencias, contradicciones, posiciones antifrancesas, antialemanas o antiinglesas, etc.

En el análisis de las coyunturas políticas y de las tácticas mostró Marx, para denunciar a sus enemigos —los enemigos del «movimiento»— una retórica y una fuerza panfletaria extraordinarias. Frecuentemente se olvidan esos textos, en los que el análisis político tiene además un estilo propio. No son referidos a las teorías del marxismo ni a la obra de Marx. Es cierto que quedan lejos las circunstancias que los suscitaron; sin embargo, ni los hombres ni los acontecimientos de que se trata pueden ser descuidados. Véase, como muestra de «sociología política concreta», el retrato de Palmerston por Marx (People's Paper, 22 de octubre de 1853):

«Este ministro consigue casi siempre producir un efecto de novedad, a pesar de ser un septuagenario y actuar casi sin interrupción en la escena política desde 1807, y de suscitar esperanzas que corrientemente solo se relacionan con algún joven que no haya pasado todavía por trances difíciles sino que se limita a prometer mucho. Palmerston tiene ya un pie en la tumba, y siempre se espera ver cómo empieza su verdadera carrera. Si muriera mañana, toda Inglaterra se sorprendería al saber que ha sido ministro durante medio siglo. Si, como hombre de Estado, no se halla a la altura de sus tareas, al menos tiene una talla como actor que le permite desempeñar cualquier papel. Todo le va bien; el género cómico y el heroico, el tono patético y el familiar; sin embargo la farsa es seguramente la que mejor se corresponde a su manera de ser.

No es un orador de primera fila, pero en cambio es un *debatter* consagrado. Posee una memoria que nunca falla, una suavidad llena de distinción, el más profundo conocimiento de todas las artimañas, de todas las intrigas de los partidos y de los hombres del Parlamento, hasta el punto de que sabe tratar

del modo más elegante y con encantadora negligencia los casos más difíciles, especulando sobre los prejuicios y la receptividad de su público. Su cínica insolencia le protege de toda sorpresa; su habilidad egoísta le permite evitar traicionarse, y su gran frivolidad, su absoluta indiferencia y su aristocrático desdén hacen que jamás corra el peligro de mostrarse violento. Gracias a su agudeza, se atrae los favores de todo el mundo. Y como en cualquier circunstancia conserva su sangre fría, sus adversarios, que se dejan arrastrar por la pasión, llevan las de perder. Cuando no domina un tema, al menos sabe salirse del paso. Y a pesar de que le faltan ideas generales tiene al menos la permanente habilidad de componer un todo a base de lugares comunes. Su infatigable e incansable espíritu aborrece la inactividad y está sediento, ya que no de actividad, sí al menos de agitación. Lo que busca es menos el éxito que la apariencia de éxito. Cuando no puede hacer nada, al menos quiere imaginar algo. Cuando no puede intervenir directamente, quiere al menos desempeñar el papel de intermediario. Si es incapaz de medirse con un enemigo poderoso, se busca un enemigo débil. No es hombre de planes de grandes dimensiones ni de proyectos de amplio alcance; no persigue ningún gran objetivo, sino que simplemente se mete en dificultades para salirse de ellas con un gran tralará. Necesita complicaciones para no permanecer desocupado; y, si no las halla preparadas, siempre, se las crea artificialmente. Se complace en apariencias de conflictos, de luchas, de discusiones, en los canjes de notas diplomáticas, en las órdenes que prescriben la salida de los buques de guerra hasta que todas estas artimañas acaban en violentos debates parlamentarios que le conquistan la efímera gloria de un día, objetivo único, permanente de sus esfuerzos. Dirige como un virtuoso los conflictos internacionales; lleva las cosas hasta un punto determinado, pero cuando amenazan convertirse en demasiado serias, se retira después de haber saboreado en todo momento la emoción dramática que le resulta indispensable. La evolución de la historia universal no es para él más que un pasatiempo, inventado especialmente para la diversión personal del noble vizconde Palmerston de Palmerston.

Él, que cede a toda influencia extranjera, se resiste a ellas verbalmente. Heredero de Canning, ha recibido la misión de Inglaterra de propagar el constitucionalismo en el continente; de este modo nunca le falta un pretexto para excitar los prejuicios nacionales, para trabajar contra la revolución en el extranjero y provocar al mismo tiempo las sospechas y los celos de las demás potencias... Aunque sea conservador por sus orígenes, ha conseguido intro-

ducir en la administración de todos los asuntos internacionales las mentiras y las imposturas que forman la quintaesencia del partido *whig*.

Abunda en el manejo de la fraseología democrática y en las opiniones oligárquicas; sabe ocultar la política pacifista y usurera de la burguesía tras el orgulloso lenguaje del inglés aristocrático del pasado; posee la especialidad de que parece que ataca cuando retrocede y de defender a quienes traiciona; sabe manipular adecuadamente a un enemigo aparente y llevar al borde de la desesperación a un pretendido aliado; colocarse al lado del más fuerte y contra el más débil en el momento decisivo, y poner pies en polvorosa con palabras valerosas y grandilocuentes...

Siempre que ha traicionado a las potencias extranjeras lo ha hecho con la mayor cortesía... Todos los opresores han podido contar con su apoyo; al mismo tiempo, prodigaba a los oprimidos todo el aparato de su generosidad oratoria... Hasta el momento, podía confiar en el éxito con las mayores posibilidades quien le tenía por adversario. Y hasta el momento su amistad nunca ha dejado de ser el presagio de una ruina segura. Sin embargo, aunque su ciencia diplomática no aparece de modo particularmente brillante en los resultados reales de su política exterior, resplandece con tanto mayor luminosidad en la interpretación que de ella ofrece al pueblo inglés, a quien hace tomar las frases por hechos... Si exceptuamos los intervalos en que los conservadores han estado en el poder (noviembre de 1834-abril de 1835) y el periodo 1841-1846, es responsable de toda la política exterior de Inglaterra desde la Revolución de 1830... Sus primeros pasos en la vida parlamentaria fueron realmente característicos. El 3 de febrero de 1808 pidió la palabra para defender. .. el secreto de las negociaciones diplomáticas...»

¿Cómo es posible que se le haya reprochado a Marx descuidar a los individuos para ocuparse solamente de los marcos generales, de los determinismos a escala histórica, de las «masas» únicamente?

Sin perdemos en los detalles, retengamos las líneas generales de la estrategia política de Marx, pues se derivan de su sociología y de sus análisis políticos. A mi modo de ver, hay en él tres estrategias para el movimiento revolucionario, es decir, tres posibilidades distintas:

a) El movimiento reúne a la mayoría del «pueblo» y se hace con el poder sin violencia para realizar sur objetivos económicos y sociales.

b) El movimiento reúne a la mayoría del «pueblo», pero debe ir al asalto del poder para quitar a las clases dominantes sus medios económicos y políticos.

c) El movimiento solo puede reunir a una minoría del «pueblo», y esta minoría muestra ser lo bastarte coherente, lo bastante enérgica y lo bastante heroica para librar una batalla con las clases dominantes.

La palabra «pueblo», en estos enunciados, tiene solo un sentido limitado, En torno al núcleo proletario, las alianzas tácticas agrupan a diversas clases, fracciones de clase y capas sociales —campesinos, artesanos, comerciantes, intelectuales, es decir, burgueses liberales— que es posible designar con la expresión «pueblo». Posee, pues un sentido político preciso y un sentido sociológico impreciso.

La primera de las tres coyunturas es aquella en la que se encontraba Inglaterra, al menos en el período en que Marx vivía allí, la estudiaba y la conocía. Es el camino de la democracia política, de la extensión y la profundización de la misma mediante el sufragio universal, y de su superación por la presión de una clase obrera poderosa, organizada, que impone su hegemonía política gradualmente, sin utilizar el medio supremo de la insurrección. Es el camino del reformismo económico y social, camino que solo tiene sentido y abre posibilidades tomado con la energía que permite e incluso que considera una revolución violenta.

«Para la clase obrera inglesa, sufragio universal y poder político son cosas sinónimas. Los proletarios constituyen la gran mayoría de la población. La conquista del sufragio universal en Inglaterra, más que cualquier medida calificada de socialista en el continente europeo, señalaría un progreso hacia el socialismo; tendría por consecuencia inevitable la hegemonía política de la clase obrera» [59].

La segunda situación era la de Alemania, donde la unidad nacional se realizaba «desde arriba», donde los feudales (los *junkers* prusianos) conservaban fuertes posiciones, y donde la coincidencia de feudales y burgueses adoptaba una forma política desde el nacimiento mismo de esta burguesía. El fracaso de 1848 fue ilustrativo. Si las clases dominantes no hubieran opuesto al «movimiento» una barrera lo suficientemente fuerte, hubiera sido posible considerar una transformación gradual de la sociedad mediante un reformismo político, empezando por la realización de la unidad nacional. El bismarckismo, variedad alemana del bonapartismo, redujo a casi nada esta esperanza.

«La clase obrera alemana, en su desarrollo social y político, va tan retrasada respecto de la clase obrera francesa o inglesa como la burguesía alemana respecto de la burguesía de Francia e Inglaterra. A tal señor tal servidor. El desarrollo de las condiciones de existencia de un proletariado numeroso, sólido, concentrado e inteligente está vinculado al desarrollo de las condiciones de existencia de una burguesía numerosa, rica, concentrada y poderosa. El desarrollo de la clase obrera jamás es autónomo» [60].

El tercer caso está representado por Francia, La Revolución (democrática burguesa) de 1789-1783 fue capitaneada por minorías urbanas, que llevaban tras de sí a una parte de los campesinos, neutralizando a otra y teniendo que combatir, con los feudales, a una tercera parte de estos campesinos. El partido de la Revolución socialista y proletaria no tiene que asumir la sucesión del jacobinismo y del blanquismo. Sin embargo, el jacobinismo, y el blanquismo, que le sucedió, son hechos históricos, específicamente franceses y muy significativos, que el partido nuevo debe tener en cuenta. Lo mismo que de la tendencia anarquizante, basada también en «minorías actuantes». Las experiencias de 1848 y de 1871 confirman esta apreciación.

Todas las situaciones posibles (en el siglo XIX) quedan, pues consideradas. La estrategia del nuevo partido las recubre a todas. Ello permite declarar la «revolución permanente». Esta expresión de Marx —ante la cual, como hemos visto, vaciló— no tiene en él el sentido que cobraría más tarde: violencia sin tregua, ataque sin descanso por todos los medios. Expresa, en Marx, una lucha que no cesa, pero que atraviesa diversas fases y que empica estrategias y tácticas adaptadas a ellas. Permite la solución más audaz, la que va más lejos y mis adelante, a todos los problemas y a todos los conflictos. Indica el período de transición: destrucción del Estado existente y construcción de un Estado que ha de extinguirse.

«El proletariado se agrupa cada vez más en el socialismo revolucionario, en el comunismo, para el cual la burguesía ha hallado el nombre de Blanqui. Este socialismo declara la revolución permanente, y es la dictadura de clase del proletariado, considerado como transición necesaria hacia la abolición de las divisiones de clase y de las relaciones de producción sobre las cuales se basan» [61].

¿Qué criterios hay que tener en cuenta para adoptar las decisiones estratégicas? Estas decisiones resultan de un análisis de la estructura social (clases y

fracciones de clase implicadas), de una apreciación de la coyuntura (esta exige una táctica determinada dentro del cuadro más general de la estrategia), y, por último, de un conocimiento critico del Estado. Donde las clases dominantes han edificado un Estado poderoso, burocrático y militar, se dan todas las posibilidades de que se desencadene la violencia revolucionaria y de que el movimiento se vea obligado a recurrir a la insurrección. El paso gradual al socialismo por la vía del «reformismo» político, económico y social solo le parece posible a Marx donde el Estado, en tanto que poder alzado por encima de la sociedad y como instrumento de las clases dominantes, no ha podido fortificarse y consolidarse sin contradicciones.

La doble cuestión del movimiento y de la estrategia nos lleva hasta el umbral de una cuestión diferente, especialmente grave: la de la nación y la realidad nacional.

Aunque en la obra de Marx haya numerosos análisis de las situaciones nacionales concretas, no puede decirse que exista una teoría general de la realidad nacional o una elaboración de este concepto. Parece que para Marx el *movimiento* ha desbordado ya los marcos limitados de las naciones. Solamente la *estrategia* debe tenerlos en cuenta.

«La burguesía tiene sus interesas específicos en cada país, y no puede, dado que el interés es su valor supremo, superar la nacionalidad...»

Y ello a pesar de que el mercado mundial, constituido por el capitalismo, la noción burguesa de libertad y las asociaciones que se inspiran en ella jalonan ya el camino de esta superación.

«Los proletarios se hallan en todos los países ante un interés único y siempre idéntico, ante un solo y único enemigo, ante un solo y único combate; los proletarios están ya en gran parte naturalmente exentos de prejuicios nacionales; todos sus movimientos son esencialmente humanitarios, antinacionales. Solamente los proletarios pueden abolir la nacionalidad...»

Estos textos de 1846 (escritos a propósito de la «fiesta de las naciones», celebrada en Londres) revelan perfectamente la esperanza que animaba a Marx y su visión del movimiento al acercarse a una situación revolucionaria. La superación de la nacionalidad es ya algo realizado. En la misma época, Marx y Engels establecían «comités de correspondencia» en los países europeos, los cuales eran el esbozo de una Internacional. Estos comités tenían varios objetivos; entre otros, el de *desembarazarse de los límites de la nacionalidad*» [62].

A partir del momento en qué examina las cuestiones políticas concretas —estrategia, táctica, alianzas y programa— Marx se ve obligado a considerar a la nación como marco de la actividad revolucionaria.

«Se ha reprochado a los comunistas querer abolir la patria, la nacionalidad. Los trabajadores no tienen patria. No se les puede quitar lo que no tienen. El proletariado debe apoderarse indudablemente del poder político, constituirse como clase nacional, constituirse él mismo en nación. Sigue siendo nacional, pero no lo es ya en el sentido de la burguesía. Las particularidades nacionales y los antagonismos entre los pueblos se borran progresivamente con el desarrollo de la burguesía, la libertad comercial, el mercado mundial, la uniformización de la producción industrial y de las condiciones de vida correspondientes. La dominación del proletariado las borrará todavía más».

Por consiguiente, el crecimiento económico, el aumento a escala mundial del mercado, de la industria y de la técnica tienden necesariamente a superar las naciones. El desarrollo social, animado por el proletariado, se añadirá a esta necesaria condición económica y será suficiente para la tarea histórica.

«En la medida en que quede abolida la explotación de un individuo por otro, la explotación de una nación por otra lo será también. Con el antagonismo de clases en el interior de la nación desaparece la hostilidad recíproca de las naciones».

La lucha del proletariado contra la burguesía, que no es nacional por su contenido (histórico, social y práctico), lo es, sin embargo, por su forma (política). Se trata de una tesis capital que volveremos a encontrar al analizar el testamento político de Marx: las *Glosas marginales al programa de Gotha*.

No dejaré de confesar una cierta perplejidad ante estos célebres textos. El subrayado de la *forma* confirma lo dicho más arriba. El estudio de las formas habría de corresponder a la sociología. Sin embargo, los textos revelan una cierta vacilación, una ambigüedad. Si la forma no se separa del contenido, si la teoría no se separa de la *praxis,* ¿acaso no hay que definir la realidad nacional, formular su concepto, convertirla en objeto de un esclarecimiento teórico en vez de considerarla *ya* como superada? Cuando Marx estudia el modo de producción, también considera posible su superación. Parte de esta hipótesis, que implica también la concepción de las relaciones socio-económicas como un todo, en una historicidad, con una negación critica radical y una práctica revolucionaria llevada así al nivel superior del conocimiento teórico. ¿Acaso

no debería y podría seguirse el mismo método a propósito de la nación? Marx parece evitar la cuestión o dejarla de lado, a pesar de que es cada vez más grava y urgente. Las naciones y los Estados correspondientes a ellas y que interesan al movimiento son capitalistas; las clases dominantes, burguesas, se hallan más o menos vinculadas a los feudales. Dicho esto, cada nación tiene sus propias particularidades, dentro del marco general del modo de producción capitalista. ¿Qué relación existe entre lo particular y lo general? Dejar la cuestión en estos términos significa mantenerse al nivel de la lógica, de la clasificación. No es llegar a lo concreto. Parece indispensable un estudio económico, sociológico e histórico de las realidades nacionales. Pero este estudio falta, o casi. Ello es una laguna grave. No pueden colmarla unas cuantas indicaciones generales acerca del desarrollo desigual de los países capitalistas. ¿Se sitúa Marx directamente en el plano normativo? ¿Sustituye por este plano el de los conceptos y el conocimiento? Sería más justo decir que se sitúa en una especie de perspectiva de la «superación» de la nación por el movimiento...

También se podría decir que Marx y Engels luchaban en dos frentes; contra un cierto «izquierdismo» (que negaba las naciones, los problemas nacionales, las cuestiones relativas a la independencia de los pueblos y a su derecho a disponer de sí mismos), y contra una «desviación de derecha» que aceptaba la estrechez nacional, pues sus representantes elevaban a su propia nación por encima de las demás como bandera o como modelo.

No hay duda de que todo ello es cierto. Semejantes afirmaciones no son inexactas. Pero, a pesar de todo, nos hacen pasar de los conceptos a la estrategia e incluso a la táctica del movimiento. La cuestión es si se trata de una decadencia o da un aumento de la teoría. Parece que los conceptos no consiguen dominar el movimiento, que esta tiene leyes propias, como la de escindirse en tendencias: izquierdismo (sectarismo), tendencia derechista (oportunismo), centrismo (que goza de mayores facilidades de maniobra). ¿Estará pues la práctica por encima de la teoría? Pero ¿no degenera en practicismo? ¿Sigue estando el pensamiento al nivel de la ciencia? La sociología política, ¿se convierte acaso en sociología de las tendencias políticas?

Por otra parte, en tiempos de Marx, estas tendencias no tenían la claridad que cobrarían o parecerían cobrar más adelante. Lassalle, izquierdista en determinado sentido (piénsese en la «ley de bronce»), es también un nacionalista alemán y un contumaz partidario del Estado. Y en lo que se refiere a los derechistas proudhonianos, estos extienden su tesis (sobre el papel de las

cooperativas, de las bancas populares, etc.) al conjunto de los países capitalistas y no aceptan, por consiguiente, las particularidades nacionales. Ya en la época de la Primera Internacional el reformismo adoptaba una actitud filosófica más bien opuesta al nacionalismo, y el extremismo tendía a aceptar la noción del Estado como dato fundamental de la política. Todo esto dista mucho de simplificar el problema...

¿Descubriremos una respuesta en la *Crítica del Programa de Gotha*, ese último gran escrito político de Marx, posterior en casi treinta años al *Manifiesto comunista*, y que ni siquiera estaba destinado a ser publicado? El movimiento se convierte en partido; es portador de las promesas y de las esperanzas de la revolución: pretende inspirarse en Marx, y Marx, todavía vivo, aunque agotado ya por la enfermedad, se ve obligado a desolidarizarse de este programa. Dirige a los dirigentes una advertencia privada, pero sin embargo solemne: su programa no está a la altura de la teoría; su acción no está al nivel de la ciencia; su práctica política está hecha de compromisos.

¿A qué se refiere la discusión? Al Estado, al concepto del Estado, relacionada con la nacionalidad y con la realidad nacional. Marx se bate aquí contra el fantasma de Lassalle, muerto desde hace ya diez años, y que continúa acompañando al «movimiento». Existe un «lassallismo» que es muy diferente del «marxismo» y que en la práctica política pasa por delante de los conceptos elaborados por Marx. Lassalle no consiguió jamás elevarse al nivel de los conceptos. *No sabía* lo que es el salario, lo que es el Estado. Confiaba en su imaginación, en sus impresiones. Mezclaba una fraseología radical con un empirismo político que aceptaba los marcos existentes de la sociedad, del Estado e incluso del gobierno. Era, a pesar de sus cualidades, más un demagogo que un revolucionario, y desde los comienzos del «movimiento» consiguió llevarlo por un camino desastroso.

Lassalle, con la cobertura de una fraseología radical, ponía en circulación sus sospechosas táctica y estrategia. Cuando el programa estipula que E*n la sociedad actual, los medios de trabajo son monopolio de la clase de los capitalistas*, evita la cuestión de la tierra. Esta formulación se explica fácilmente por razones conocidas hoy, indica Marx, quien alude a los pactos entre Bismarck y Lassalle. Este último ya no atacaba a los propietarios agrarios. Y no vacilaba en falsificar el *Manifiesto comunista*, que se sabía de memoria, para disfrazar su alianza con los feudales y contra la burguesía. Era un político hábil, tal vez demasiado hábil...

Lassalle no había entendido nada de la teoría del salario y de los conceptos marxistas del valor y de la plusvalía. El programa exige que *el fruto del trabajo sea distribuido con absoluta equidad*. Pero ¿en qué comiste esta equidad? Los ideólogos de la burguesía pretenden que puede realizarse o incluso que se ha realizado ya sobre la base del modo de producción actual. La «ley de bronce» de Lassalle, quien tomó de Goethe y de sus «grandes leyes de bronce» esa expresión magnífica, enmascara la realidad del salario, el carácter social e histórico (y en absoluto «natural»} de sus leyes, y las posibilidades de la lucha obrera. Las bellas palabras sobre la equidad, sobre el reparto del *fruto del trabajo* en virtud de un derecho igual a todos los miembros de la sociedad, ocultan las exigencias del período de transición, esto es de la dictadura revolucionaria. Este período deberá destruir el Estado de las clases dominantes, despojarle de la propiedad y de la gestión de los medios de producción, y acrecentar las fuerzas productivas. ¿Qué es el producto del trabajo? Es la totalidad de lo que produce la sociedad. Por consiguiente no se trata de atribuir a todos los trabajadores, y menos todavía a todos los miembros de la sociedad (incluidos los que no trabajan) la totalidad de los productos. La distribución de la renta global obedece a leyes. Efectivamente: hay que sustituir los medios de producción utilizados e invertir para acrecentar la producción. Hay que constituir un fondo de reserva en previsión de las catástrofes naturales. Y del producto total hay que deducir los gastos de administración de los servicios y trabajos socialmente necesarios y no materialmente productivos, el fondo destinado a los niños, a los enfermos, a los ancianos, etc.

Esta distribución de una renta global se realiza ya en la sociedad burguesa, pero ciegamente y según los intereses de la burguesía. En la sociedad nueva, se hará racionalmente, según un plan. Pero no alcanzará enseguida la tan deseada «equidad». Durante el período de transición, la sociedad que surja del antiguo orden capitalista llevará los estigmas de este. El mercado, la producción para el mercado, la ley del valor y los cambios entre equivalentes no desaparecerán por razones morales, sino que lo harán cuando las fuerzas productivas organizadas permitan su superación. El «derecho igual» seguirá siendo, pues, el derecho burgués, el que preside los cambios de mercancías equivalentes y los contratos. A pesar de los progresos, es decir, del desarrollo de la sociedad, el derecho de los productores será todavía *proporcional* al trabajo aportado, en cantidad y calidad. La igualdad consistirá solamente en el hecho de que el trabajo hará consciente y racionalmente de medida común de

los cambios, y no ya el dinero. Este derecho igual es pues un derecho desigual: compara y regula trabajos desiguales. *Se trata pues, en su tenor mismo, de un derecho desigual, como todo derecho.*

Los problemas de la transición revelan, pues, la esencia del derecho. El proyecto teórico de la sociedad nueva, basado en el análisis científico de la realidad, se opone al programa empírico y practicista. Se mantiene al nivel de los conceptos. Elabora el concepto de derecho. Según un bien conocido esquema, el concepto naciente ilumina retrospectivamente el pasado. El derecho, pretendidamente igualitario y racional, ha asumido siempre una función: conllevar la penuria, repartir con aparente igualdad los productos de una sociedad fundamentalmente desigual. En el derecho, que atraviesa varias épocas, hay un aspecto doble: la formalización «legal» de la desigualdad, y la presión de los intereses dominantes para modificar esta forma. El derecho se esclarece en el proyecto de su superación, al igual que la sociedad a la que regula. La sociología jurídica —diríamos hoy— no se separa de la práctica social ni de la idea de superación. La crítica del derecho forma parte del conocimiento del mismo. El derecho solo será superado en la fase superior de la sociedad comunista, con el advenimiento de la abundancia.

«Solamente entonces se podrá ir más allá del estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá inscribir en sus banderas: de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades».

El derecho y sus transformaciones son relativos al modo de producción y no a los progresos de las ideas o de la consciencia moral. ¿Quién lo pone en duda?

«Quienes reaparecen con sus sutilezas de ideólogos, de juristas, tan familiares para los demócratas y socialistas franceses».

Pero llegamos a la cuestión fundamental, la del Estado (y, por consiguiente, la de la realidad nacional). En este punto es donde Lassalle divagó o, al menos, hizo a los adversarios concesiones inaceptables. Empieza declarando que, frente a los trabajadores, las demás clases no forman más que una sola *masa reaccionaria*. Es esta una fórmula extremista y falsa. La propia burguesía es revolucionaria frente a los feudales y a las capas medias, resueltas estas últimas a conservar sus posiciones, que son el resultado de modos de producción anticuados. El proletariado es revolucionario respecto de la burguesía, y solamente él puede llevar hasta el final la transformación de la sociedad. Bajo esta mixtificadora fraseología, que velaba sus proyectos políticos, Lassalle

solo concebía el movimiento obrero desde un punto de vista estrechamente nacional. *La clase de los trabajadores inicia su liberación, ante todo, en el marco del Estado nacional*, declara el programa. Es evidente, observa Marx, que la clase obrera debe organizarse, ante todo, como clase en su propio país, y tener a este como teatro de su lucha. *En esta medida su lucha de clase es nacional, pero no en su contenido sino en su forma*. Marx retoma aquí la fórmula del Manifiesto. Precisa las dificultades de la situación. El marco del Estado nacional alemán so sitúa en el del mercado mundial y el sistema de Estados. La burguesía o, más en general, las clases dominantes de un Estado, pueden tener una política *internacional*. Prueba: Bismarck. Para combatirla, la clase obrera alemana debe asumir funciones internacionales. Sin ello el internacionalismo queda por debajo del internacionalismo de los liberales (librecambistas), que también quieren la paz, la libertad y la fraternidad de los pueblos.

La desgracia de Lassalle es que creía que una sociedad nueva se edifica de la misma manera que se construye un ferrocarril; por medio de créditos del Estado. Tenía una confianza simplista e ilimitada en el Estado y en la ayuda estatal.

El programa, en la línea de Lassalle, estipula que el partido obrero alemán milita por la libertad del Estado, por un libre funcionamiento del Estado, por el Estado libre. ¿Qué quiere decir el *Estado Libre*?, pregunta Marx. Nada. El partido obrero alemán muestra así que ni siquiera se ha acercado al concepto de socialismo. En lugar de considerar a la sociedad como fundamento del Estado,

«se considera al Estado como una entidad independiente, que posee fundamentos intelectuales y morales propios, así como sus propias libertades».

Se reconocen aquí los términos de la crítica de Marx a la concepción hegeliana del Estado. Lassalle, hegeliano que se tiene por marxista, no ha comprendido el Estado. Se ha dejado llevar por las justificaciones de la filosofía hegeliana, la cual describe una determinada realidad y la identifica con la racionalidad absoluta. Al razonar así, se confunde con el Estado eterno (con la Idea de Estado) a un Estado que

« no es más que un despotismo militar de armazón burocrática», colocado bajo la protección de la policía, adornado con floreados parlamentarios y con ingredientes feudales, y que experimenta ya la influencia de la burguesía»,

esto es, el Estado bismarckiano. El pensamiento crítico capital y la acción política abandonan los objetivos revolucionarios.

«En realidad se entiende por Estado la máquina gubernamental, o, dicho de otro modo, el Estado en tanto que forma, como consecuencia de la división del trabajo; un organismo especial, separado de la sociedad».

A partir de esta confusión el único propósito consiste en perfeccionar esta máquina. El partido se queda *en los límites de lo que está permitido por la policía y prohibido por la lógica*. Se contenta con exigir, con enorme retórica, el *control democrático del pueblo trabajador* sobre este Estado, el impuesto sobre la renta, y una educación general garantizada por el Estado.

Se habla mucho sobre la libertad y sobre el Estado libre. Y ello mientras que desde este punto de vista, el de la acción política, la libertad se define claramente. Consiste

«en transformar el Estado, órgano que se ha colocado por encima de la sociedad, en un órgano enteramente subordinado a ella».

Esta fórmula no puede ser más clara. Marx, en 1875, no había abandonado nada de su antiestatismo. Para hacer más enérgica su afirmación le añade la siguiente cláusula, que no es menos sorprendente completando la teoría por medio de la apreciación.

«Incluso hoy, las formas del Estado son más o menos libres en la medida en que limitan la libertad del Estado».

El peso cada vez mayor de las instituciones estatales en la sociedad moderna agrava la contradicción entre lo político y lo social. La libertad humana se define en el plano social, no en y por el plano político. ¿Acabará el Estado moderno ahogando la vida social aplastándola bajo el peso de lo político? Esta es la cuestión que los lassalleanos eluden y que Marx plantea incansablemente. Y lo hace incluso contra los «realistas», que abandonan las posibilidades revolucionarias en nombre de lo «real», aceptando esta «realidad» y considerando que los conceptos fundamentales son solamente utopías.

¿Cuáles serán las transformaciones que experimentará la forma del Estado? ¿Qué funciones análogas a las actuales del Estado se mantendrán en la sociedad nueva? La respuesta a esta cuestión solamente puede ser *científica*, es decir, situada al nivel de la teoría y de los conceptos.

«Uniendo de mil maneras la palabra Pueblo con la palabra Estado no se hará avanzar un ápice el problema...» declara severamente Marx.

El período de transición contemplará cómo el Estado recibe del pueblo una *educación muy dura*. Este período superará la democracia política misma, no mediante la perfección del Estado y de la República democrática, sino al destruir a la vez el Estado levantado por encima de la sociedad y la sociedad que permite esta situación. Dictadura revolucionaría del proletariado, ampliación de la democracia, extinción del Estado al superar el propio Estado democrático; he aquí tres aspectos de un *movimiento* único, el movimiento revolucionario.

En resumen: en este testamento político, Marx conserva lo que nunca ha dejado de decir acerca del Estado y continúa elaborando un concepto fundamental. El concepto de la Revolución misma. La Revolución proletaria implica el fin del Estado. Esta es la relación interna que existe entre el concepto de Estado y el de Revolución: una relación dialéctica, contradicción y unidad, superación a través de una negación que es el periodo de transición. Este período no tiene por objetivo destruir el Estado pura y simplemente (actitud anarquizante), sino conseguir que la sociedad entera —la sociedad transformada— retome en sus manos las funciones garantizadas por el Estado y la disolución de lo político en y por lo social. La racionalidad incompleta, inherente a la sociedad existente, pero limitada por sus contradicciones internas, ha sido tomada a su cargo a más bien captada por el Estado. Lo social debe reasumir y llevar más lejos, hacia su plenitud, esta racionalidad. El estado transforma lo racional en algo absurdo.

Al escribir estas páginas, ¿pensaba Marx que sus advertencias serían oídas? ¿Y por quién? ¿Esperaba acaso que el *movimiento* alcanzaría de nuevo al pensamiento teórico y los conceptos, sin dejar que se introdujeran distancias? ¿Creía que los estadistas, las cabezas políticas, los «realistas» y los pragmáticos se verían apartados? ¿Qué esperaba de aquellos a quienes dirigía su mensaje, de Bebel y Liebknecht? ¿Apuntaba hacía ellos o más lejos? ¿Se sentía desbordado, él, que actuaba como científico, por fuerzas que pretendían pasar por partidarias suyas, por hombres de acción que no le comprendían? ¿Asistía ya al descenso del nivel teórico, a una decadencia del movimiento, y ello en Alemania, donde el nivel teórico era más elevado que en parte alguna, y donde los dirigentes y el proletariado debían ser los herederos de la filosofía?

Sabemos solamente que estas «notas marginales» de incambiado vigor concluyen con una exclamación extraña: *Dixi, et salvavi animam meam* [63]. Marx ha concluido su obra de científico y de revolucionario. Ha dicho lo que

debía decir, y ha hecho todo lo que ha podido. Los conceptos están ahí, en su duradera lozanía; unos conceptos que mucha gente, de buena o mala fe, considerará secos, fríos, estériles. Marx los transmite; los confía al «movimiento». ¿Qué más puede hacer? No pronuncia las palabras de Pilatos ni se lava las manos; no se desinteresa de la cuestión. Señala el terrible alejamiento entre los hombres de Estado (que pretenden ser «marxistas») y la teoría del Estado, entre el practicismo y la práctica esclarecida por la teoría. En las palabras finales podemos oír a la vez temor y esperanza. En el silencio de sus últimos días, ¿vivió con amargura a tuvo paz en su conciencia? Nadie puede decirlo.

CONCLUSIÓN

El programa de este libro se refería a dos cuestiones:

1ª. Determinar los conceptos fundamentales elaborados por Marx a partir de la filosofía alemana (Hegel), de la economía política inglesa (A. Smith y Ricardo) y del socialismo francés (Saint-Simon, Fourier y Proudhon), y ello no por medio del eclecticismo y del sincretismo, sino, por el contrario mediante una critica radical de la filosofía, de la economía política y del «ideal» socialista. Las concepciones alcanzadas por los predecesores de Marx estaban limitadas por la estrechez de sus horizontes y perspectivas —nacionales e individuales—, y era necesario mostrar cómo la crítica radical se sitúa en las lagunas de estas concepciones, llega hasta ellas y las amplía rompiendo sus límites. Había que mostrar, pues, la génesis de los conceptos nuevos (*praxis*, sociedad y relaciones sociales, revolución, etc.), así como sus conexiones en un conjunto (totalidad) por vía negativa, es decir, superándolos. Había que esclarecer este proceso y este método, oscurecido posteriormente, pues el pensamiento inspirado en Marx ha perdido su radicalidad crítica ya que el «positivismo», es decir, el culto por lo positivo, ha sustituido al avance por la vía negativa. Había que restaurar, por tanto, el pensamiento de Marx en el movimiento marxista, en su formación, apoyando esta restauración en los textos para no caer en una operación de «colocación en perspectiva» o de «interpretación».

2º. No proponerse hallar en Marx unos textos fragmentarios que confirmaran una determinada concepción posterior de la sociología, como ciencia particular (especializada), sino reconocer ahí un proyecto que responde a la concepción generalmente admitida hoy de esta ciencia (sectorial). Hallar, por consiguiente, el método, el ámbito y el objeto de una sociología, sin prejuzgar por ello lo que las demás ciencias sectoriales y los demás científicos (economistas, antropólogos, historiadores, psicólogos, etc.) pueden obtener de la obra de Marx, Y mostrar, sin embargo, cómo el método de Marx implica el proyecto de constitución o reconstitución, exploración o creación de una totalidad (del saber, de la realidad).

Falta explicitar y verificar ahora una proposición implícita en lo precedente: el pensamiento de Marx no es suficiente para el conocimiento del «mundo»

actual, pero es necesario para él. Hay que partir de este pensamiento, continuar la elaboración de los conceptos fundamentales, afinarlos, y completarlos añadiendo otros conceptos si se advierte su necesidad. Este pensamiento, esta obra, forma parte del «mundo moderno», como elemento original importante, irreductible y fecundo de la situación. Y ello es cierto especialmente en lo que se refiere a una ciencia particular, menos importante, original, fecunda e irreductible: la sociología.

Admitimos aquí, sin más examen, como una especie de postulado, la noción de «situación». Habría, así, una situación teórica mundial, de la misma manera que hay una situación económica o una situación política. Tratemos de determinarla; esto, a la vez, legitima el concepto.

Para una determinada corriente, cuyo número de partidarios no ha dejado de aumentar, Marx pertenece al pasado. No al folklore, sino a la cultura. Ello es casi lo mismo: ¿acaso la cultura de hoy no fue el pensamiento, la avanzada de ayer? Marx representa una época. Se equivocó. Sus profecías han sido desmentidas. Anunciaba el final del capitalismo, el final del Estado, el final de la filosofía, el final de la alienación humana. Son muchos finales. Demasiados. Sin embargo, las cosas cuyo final preveía se mantienen e incluso se consolidan. Pero no por ello es menos cierto que los análisis de Marx y las extrapolaciones que de ellos obtuvo hablan de la realidad y de las esperanzas del siglo XIX.

Se ha respondido ya que Marx previó el final del capitalismo de concurrencia y que esta previsión se ha cumplido bajo la presión doble del proletariado y de los monopolios. ¿Se ha mantenido el capitalismo en parte del mundo? Indudablemente. Pero, sin embargo, se ha transformado. Es tan absurdo afirmar que no ha cambiado nada como que ha cambiado todo en la sociedad llamada «capitalista», que continúa dominando (por medios diferentes a los de la época de Marx) la llamada clase «burguesa». Para advertir los cambios y distinguirlos de lo que se halla estancado o en regresión, ¿no es necesario acaso partir del análisis marxista, y muy precisamente del que se halla en la obra titulada *El Capital*?

Los adversarios del pensamiento marxista afirman que al cabo de un siglo hemos entrado en una sociedad nueva, que se venía preparando desde hacía tiempo y que el propio Marx —a pesar suyo y a pesar de los revolucionarios inspirados por él— ha contribuido a preparar. Esta sociedad nueva se instaura

a través de un proceso que implica lo imprevisto, lo imprevisible, y que se podría continuar denominando «historia» por costumbre.

En este punto se separan los argumentos y las actitudes de los críticos del marxismo. Unos dirán: «El proceso es demasiado amplio, demasiado complejo, para que el conocimiento se haga con él y lo domine. Dejemos actuar a las fuerzas que operan en el seno de esta nueva sociedad. Sus tensiones mismas resultan útiles. Intervengamos únicamente para eliminar los obstáculos (entre los cuales podría figurar eventualmente la acción inspirada en el marxismo, la acción revolucionaria, encaminada a transformar conscientemente el mundo)».

Otros dirán: «Examinemos empíricamente, estudiemos el mundo nuevo fragmento a fragmento, con nuestras ciencias particulares. Utilicemos nuestros conocimientos para mejorarlo en función de estas ciencias eficaces y definidas por su eficacia operativa».

Los primeros son neoliberales. Su liberalismo entraña el peligro de ocultar un voluntarismo. Hoy menos que nunca existe un criterio seguro —desde el punto de vista del pensamiento liberal— para determinar los obstáculos que hay que apartar ante la razón y la libertad. Hemos conocido con excesiva frecuencia, en la historia del siglo XX, el divorcio entre la ideología y la política del liberalismo. ¡Cuántas veces los liberales han creído o fingido creer que se realizaba la Libertad porque ellos detentaban el poder! Muchas veces han golpeado «por la izquierda» descubriendo que se hallaban «a la derecha», y ello ha empujado a la democracia no ya hacia una profundización o hacia la superación, sino hacia la más lamentable descomposición...

En la segunda tendencia pueden reconocerse fácilmente los rasgos del positivismo y del cientificismo. Podemos calificar a sus defensores de «neopositivistas» y «neocientifistas». Pero ¿por qué «neo»? Porque se apoyan más en las ciencias del hombre que en las ciencias de la naturaleza. El carácter incompleto, fragmentario y lacunoso de estas ciencias no parece preocuparles mucho. Aceptan que la imagen del ser humano quede oscurecida. Rechazan la «totalidad» tanto en el conocimiento como en la realización de lo humano. Se dedican al estudio operativo, aunque fragmentario, de la realidad social. Puede añadirse incluso que algunas disciplinas científicas recientes —la teoría de la información y la cibernética— tienen una acción y una pretensión «totalizadoras». El neopositivismo pone (o cree poner) punto final al examen

crítico en beneficio de la pura descripción. Lo que estudia, lo que capta, queda integrado, por el hecho de ser captado, en un sistema o en una estructura; la ciencia y el científico forman parte (parcela) integrante de ella e integrada en ella. Al parecer, se pretende organizar, sistematizar y, por consiguiente, «totalizar» esa sociedad en la que entramos. ¿Quién se encarga de esta tarea? El Estado, naturalmente, y, dentro del marco del Estado, unos grupos perfectamente definidos: los tecnócratas. ¿Conseguirán realizar esa «totalización»? ¿No estarán divididos? ¿Representan acaso intereses divergentes? ¿Acaso no difieren si actúan en el marco del sector público, del capitalismo de Estado, al utilizar los medios que les ofrece este sector (por lo menos en Francia), o si actúan en el sector del capitalismo «privado»? ¿No introducen nuevas contradicciones en esta sociedad, en este capitalismo, en este Estado, en lugar de resolver las contradicciones? ¿Coinciden la racionalidad estatal y la racionalidad técnica (la del entendimiento analítico y operativo)? Se trata de una serie de cuestiones que quedan planteadas, abiertas. Pero no deja de ser cierto que a esta tentativa corresponde una ideología difusa que cristaliza aquí y allá. ¿No procede de esta ideología la importancia exclusiva atribuida a unos conceptos que tienen aire de validez, pero de los que no se debe abusar extrapolándolos (estructura, sistema, función)? Cabe pensarlo. Y, aquí, se afirma.

Pero habría incluso que *denominar* a esta sociedad nueva que nace de una mutación. ¿Cómo llamarla? Se han propuesto diversos nombres: sociedad industrial, sociedad técnica, sociedad de consumo, sociedad de masas, sociedad del tiempo libre, sociedad de la abundancia, sociedad racional, etc. Cada una de estas denominaciones tiene su propia hilera de seguidores, habiendo dado lugar a publicaciones de gran resonancia.

Examinemos muy rápidamente cada una de estas hipótesis, Pues se trata, en efecto, de hipótesis sobre el carácter esencial de la sociedad que aparece en la mutación a la que asistimos. La hipótesis se resume en una denominación que subraya una característica y la transforma en definición. Ello tiende a ocultar la hipótesis incluida en la proposición. Busquemos lo que tiene de verdadero cada una de estas hipótesis, y también lo que tiene de falso, de cosa establecida (o de coyuntural, de fundamentado o de extrapolado). El examen será, desgraciadamente, breve.

¿Sociedad industrial? Si por ello se entiende que la producción industrial predomina cada vez más sobre la producción agrícola, está claro que es cierto. Hay que admitir incluso que Marx fue el primero (o el segundo, si se quie-

re, después de Saint-Simon) en determinar esta característica fundamental, en el marco del capitalismo de concurrencia. ¿Es posible obtener a partir de ello un análisis profundo de la sociedad o de las sociedades contemporáneas? Sería hacer gala de un «economicismo» estrecho, rechazado explícitamente por el método marxista. Atenerse a esta denominación tiende a ocultar las diferencias entre las sociedades industriales, diferencias que son el resultado de su historia. Admitiendo que las palabras «sociedad industrial» designan el tipo o el género de esta sociedad, las especies contenidas en este género pueden diferir entre sí, y la consideración exclusiva del género descuida las diferencias específicas. Descuida, en particular, las que existen entre la sociedad capitalista (o las sociedades capitalistas) y la sociedad socialista (o las sociedades socialistas). A pesar de sus interacciones recíprocas y de sus múltiples interacciones, no hay duda de que estas diferencias existen y de que se acentuarán en el futuro. Por otra parte, es necesario distinguir el crecimiento económico y el desarrollo social. Se ha señalado ya que Marx introdujo esta distinción entre lo cuantitativo y lo cualitativo. En el mundo moderno asistimos a crecimientos notables, e incluso espectaculares, sin que exista desarrollo. Marx no había pensado en ello. Y este fenómeno es el resultado de una intervención masiva del Estado. El desarrollo social (y cultural) únicamente puede proceder de un empuje revolucionario inscrito en instituciones hechas más flexibles, de una profundización de la democracia, de una red activa de organización «de base» que exprese las necesidades sociales. Cuando se tiene en cuenta este aspecto de la *praxis* se vuelve, quiérase o no, a la teoría de la extinción del Estado. Una última cuestión: existen solamente islotes industriales, polos de crecimiento, en el océano de unos territorios mal desarrollados en los que predomina todavía, y donde perdurará durante mucho tiempo, la producción agrícola, destinada a proveer los recursos de una industrialización que sigue ritmos desiguales según los países.

¿Sociedad de consumo? Se olvida que quienes detentan la producción fabrican también a sus consumidores por diversos medios, de los cuales el más poderoso es la publicidad. Se olvida que esta «sociedad de consumo» casi no se ocupa de las necesidades sociales, y que solo se ocupa de las necesidades individuales según el criterio del beneficio. Aunque es cierto que es posible satisfacer las necesidades elementales, se puede poner en duda la existencia y la manifestación de las necesidades más elevadas. Estas aparecen con un carácter absolutamente artificial. La satisfacción de las necesidades elemen-

tales de la sociedad de consumo parece ir acompañada de una reducción del consumo a lo más elemental. Por lo demás, tampoco es cierto que las necesidades elementales (vivienda, educación, etc.) estén cubiertas. La antigua pobreza cede su lugar a una pobreza nueva.

¿Sociedad de la abundancia? Quienes han lanzado esta denominación han mostrado también sus límites. En los Estados Unidos se «descubre» la pobreza: se advierte la mediocridad del nivel de vida en minorías de importancia (negros, inmigrantes recientes, «farmers», etc.). El derroche, el superconsumo forzado de algunos grupos privilegiados, no puede disimular la pobreza y ta «nueva pobreza» de grupos mucho más amplios.

¿Sociedad del tiempo libre? El tiempo libre de la mayoría de la gente no ha aumentado. Incluso si disminuye el tiempo de trabajo, el «tiempo obligado» (el de los transportes, por ejemplo) recorta mucho el famoso tiempo libre. Hay que trabajar para invertir; las inversiones exigidas por la automatización, por las nuevas ramas industriales, por la conquista del espacio, por la ayuda a los países atrasados, son gigantescas. Y ello es válido tanto para los países «socialistas» como para los países «capitalistas».

¿Sociedad urbana? Sí, en los alrededores de los «polos de crecimiento». No, si se tiene en cuenta los campesinos de África, de Asia y de América Latina. Y lo mismo ocurre si se consideran los suburbios de chabolas de las ciudades en los que se amontonan los campesinos desarraigados.

¿Sociedad de masas? ¡Como si toda sociedad, desde hace milenios, no descansara sobre esta base de las masas humanas!

¿Sociedad técnica? El predominio de la técnica parece, efectivamente, un carácter fundamental de la «modernidad». Ello merece reflexión. Mucha gente confunde la aceleración del proceso técnico con una pretendida «aceleración del tiempo histórico», con un desarrollo social y cultural. En realidad, la disociación de estos aspectos de la *praxis* parece ser también un carácter esencial de la «modernidad». El predominio de la técnica contribuye a prolongar, por no decir a salvar, al capitalismo, que ha adoptado la forma de organizaciones enormes (monopolistas, estatales) destinadas a garantizar el progreso técnico. Según Marx, la burguesía solo puede mantenerse *revolucionando* constantemente las condiciones de la producción: sin ello es la *revolución* la que se encarga de hacerlo. También según Marx, hay un vínculo, pero también una diferencia, entre la *dominación* (técnica) del mundo exterior y

la *apropiación* por el hombre de su propia naturaleza, de su existencia social, de su vida cotidiana, de sus necesidades y de sus deseos. La técnica, por lo demás, predomina solo dentro de una coyuntura mundial: enfrentamiento de los «campos» capitalista y socialista, desafío mutuo entre los «sistemas», carrera de armamentos y carrera por la conquista del cosmos. Ello no impide que esta coyuntura pueda convertirse en una estructura. El apoyo de *grupos* determinados —técnicos, burócratas— que tienden a constituirse en *clase* sin que hasta el momento lo hayan conseguido, ese apoyo social no deja de entrañar peligros. Se trata de peligros que hay que esclarecer, y no de una definición. La definición, en cierto sentido, tiende a disimular los peligros y a dar por realizado lo que solamente es una inquietante posibilidad. Y cae bajo la critica radical, es decir, del pensamiento dialéctico, todavía más que las demás denominaciones.

Puede ocurrir muy bien que este período (de mutación, de transición) no pueda recibir todavía una denominación exacta. ¿Adónde vamos? ¡Quién sabe! ¿Quien puede saberlo? Simplemente, vamos. Sin saber a dónde. Sin una finalidad asignable, a pesar de la razón inmanente a este movimiento. ¿Será acaso una «huida hacia adelante» lo que empuja a la sociedad moderna hacia un futuro mal determinable, hacia lo posible y lo imposible, a través del terror nuclear, el peligro de aniquilación, la locura racional de la cibernética?

Si no querernos quedamos aquí, en este preguntar indeterminado e ilimitado, hay que intentar explorar lo posible y lo imposible, ¿Cómo? A partir de Marx. Y siguiendo el hilo conductor de la noción de superación (de la filosofía, de la economía política como distribución de la escasez, del Estado y de la política). Aparecen entonces cuestiones más precisas, por no decir más limitadas. ¿Es posible que los países socialistas, que pretenden tener su origen en Marx y en el marxismo, aproximen su *praxis* a los conceptos elaborados por Marx de Revolución y de Libertad? ¿Pueden acabar con el distanciamiento entre la teoría y la práctica? ¿Puede extinguirse el Estado en el socialismo actual? La gestión social de la sociedad ¿puede sustituir en él a la planificación autoritaria? ¿Puede eliminarse la hipoteca del pasado? En cuanto a los países capitalistas, ¿puede continuar y madurar la «socialización de la sociedad» bajo la cáscara del capitalismo, hasta que llegue un día en que la rompa? Y, más en general, ¿podrá el desarrollo, mediante un giro cualitativo, unirse al crecimiento cuantitativo, respecto del cual va retrasado en la mayoría de los países, por no decir en todos?

Las denominaciones propuestas ocultan ideologías, mitos, utopías, en desiguales proporciones. La crítica marxista las disuelve. Los conflictos nuevos se unen a los antiguas contradicciones sustituyéndose a ellas. Por ejemplo, el conflicto agudo entre lo cuantitativo (crecimiento) y lo cualitativo (desarrollo). Y ello va acompañado de una «complejización» de las relaciones sociales, ocultada y contrarrestada por elementos opuestas. La *dominación* sobre la naturaleza exterior va afirmándose y confirmándose a pesar de que se estanca o se halla en regresión la *apropiación* por el hombre de *su propia naturaleza*. Lo primero pertenece más bien al crecimiento, mientras que lo segundo corresponde, sobre todo, al crecimiento.

NOTAS

[1] *Marx sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie.* Paris. Presses Universitaries de France, 1964 (Philosophes), *cf.* pp. 42 y ss. *Cf.* también las *Oeuvres choisies* de Marx, Gallimard, Paris, 1964, (Idées), textos ambos preparados por el autor de este estudio.

[2] *Introducción a la crítiaca de la filosofía del derecho de Hegel* (1842-1843), primeras líneas (hay traducción al castellano de W. Roces en el volumen *C. Marx-F. Engels, La sagrada Familia y otros escritos*; Grijalbo, México. 1962 [T.])

[3] Prefacio a la tesis doctoral de Marx, sobre *Demócrito y Epicuro.*

[4] Se resumen aquí tan brevemente como ha sido posible el sentido de todos estos textos, cuya traducción castellana puede verse en el volumen citado en la nota 2.

[5] *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (existen varias traducciones castellanas: de W. Roces, en el volumen *Escritos económicos varios* (Grijalbo, México, 1962); de F. Rubio Llorente, en K. Marx, *Escritos de Juventud* (Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1965); la más reciente es la publicada por Alianza Editorial, de Madrid, debida al traductor últimamente citado[T.])..

[6] *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (hay versión castellana publicada por la Editora Política de La Habana en 1966; *cf.* pp. 76 y ss. de esta edición [T.]).

[7] *Carta de Marx a Ruge, de septiembre de 1843.*

[8] Textos de *La Ideología Alemana*, *cf.* «El materialismo histórico» (hay trad. cast. de W. Roces, Pueblos Unidos, Montevideo, 1959 [T.]).

[9] *Cf. El capital,* I, 1,4.

[10] Resulta innecesario señalar que me refiero aquí a la teoría de lo «práctico-inerte» de J P. Sartre (*Critique de la raison dialectique*), que ignora la crítica de la filosofía en el pensamiento marxista, ignora la restauración de lo sensible, y da un paro atrás por relación a la antropología de Feuerbach.

[11] Los textos de Marx sobre la necesidad se hallan dispersos por toda su obra, desde sus primeros escritos (especialmente los Manuscritos de 1844) hasta los últimos. En la Crítica del programa de Gotha escribió: «Cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y broten en abundancia los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá superarse totalmente el limitado horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según su necesidad!» (hay traducción al castellano en K. Marx, F. Engels, Obras Escogidas (2 vols.); Ed. Progreso, 1966 [T.]).

[12] *Cf. El Capital*, I, Cap, IV (traducción al castellano de W. Roces, F. C. E., México, 1965; v. I, pp. 40-41).

[13] *El Capital*, I, cap. II (pp.48 y ss. de la traducción citada).

[14] Si se me permite introducir una observación marginal: ¿no es acaso Balzac quien ha dado la mejor sociología de la sociedad burguesa, partiendo del Código civil, esta forma perfecta de las relaciones contractuales?

[15] *Crítica de la economía política.*

[16] El texto más significativo de Marx se halla al principio de *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte.*

[17] *Cf.* especialmente en su tesis doctoral sobre *Demócrito y Epicuro,* las consideraciones acerca de la relación entre el materialismo de estos filósofos y su concepción de la libertad.

[18] *Cf.* el principio de *El 18 Brumario* sobre los actos históricos que imitan el pasado y que toman prestados de modelos ilustres sus ropajes, sus gestos y sus palabras.

[19] *Cf. Manuscritos de 1844.*

[20] Georges Gurvitch ha mostrado reiteradamente, especialmente en un curso (ciclostilado) dictado en La Sorbona, la importancia de Marx como sociólogo. Y ello contra los dogmatismos filosóficos, economicistas e historicistas. La posición mantenida aquí difiere algo de la suya. No creo que la sociología de Marx haya de buscarse casi exclusivamente en sus obras juveniles. Me parece que puede advertirse en *El Capital* un aspecto sociológico. No creo que la sociología de Marx tenga un interés sobre todo retrospectivo, etc.

[21] Es inútil subrayar este uso que da Marx a la palabra «base». No expresa una realidad económica, sino una realidad sociológica, una *praxis* evidentemente vinculada, para Marx, a un determinado nivel de crecimiento de las fuerzas productivas, de un bien histórico. Las relaciones sociales (de dependencia personal) forman la *estructura*, y por tanto la «base» real de la sociedad medieval.

[22] *El Capital*, I, 1, 4.

[23] *Ibid.*

[24] *Cf.* los comienzos de *La Ideología Alemana*

[25] *Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, 5, p. 424.

[26] *Cf. La Ideología Alemana.*

[27] *El capital*, I, 2, hacia el final del capítulo.

[28] Heilige Familie (La Sagrada Familia), Berlín, 1953, 3ª nota marginal crítica, pp.48 y ss.

[29] *Cf. Manuscritos de 1844.*

[30] Podemos relacionar esta tarea a la *reducción fenomenológica* (Husserl), que coloca entre paréntesis una parte del contenido de la consciencia, o incluso la totalidad de este contenido, así como *la reducción semántica* (Saussure), que separa la palabra del lenguaje. Pero hay una diferencia muy importante: la reducción —especifica Marx— se produce constantemente en la propia *praxis*. No se trata de una operación mental, sino de un movimiento (dialéctico) real.

Insistiré nuevamente en el hecho siguiente: la mayoría de los lectores e intérpretes de *El Capital* han ignorado la *forma* en la teoría fundamental del valor de cambio y de mercancía. Han concedido a esta palabra un sentido superficial, análogo al que asume en una frase trivial: «La madera ha asumido en manos del carpintero la forma de una mesa, de una silla...» Pero el sentido de la palabra *forma* en la teoría en cuestión es preciso y riguroso. Hay que relacionarlo con el sentido de este término en las expresiones «forma lógica» o «forma matemática». La forma, según muestra Marx, quien lo dice además expresamente, es una estructura. En ese punto debemos obviar una serie de problemas como el de las relaciones entre las formas, y en particular entre la forma del lenguaje y la forma mercancía. Históricamente es indudable que la aparición y el surgimiento del valor de cambio, es decir, de la mercancía como forma, ha conducido a la toma de consciencia del lenguaje como forma: el Logos griego, con sus usos y sus conocimientos formales (lógica, retórica, sofística y gramática). El análisis y las exposiciones de estas relaciones e interacciones exige uuna obra especializada. El tema no será desarrollado aquí, pues debo limitarme a aludir a él. El libro I de *El Capital* es un texto admirable, muy difícil. Es imposible abordarlo y comprenderlo sin una cultura y unos conocimientos extensos. La mejor aproximación, como suele decirse en la jerga de las ciencias sociales, es evidentemente la que se realiza por medio del hegelianismo. Pero vale más llegar a la lectura de *El Capital* pasando por la filosofía clásica, por la fenomenología o por el existencialismo y el estructuralismo que de una manera inculta. Hay que añadir que no son las diversas «aproximaciones» las que suscitan una nueva lectura de El Capital, sino la experiencia práctica del «mundo moderno» y la necesidad de esclarecerlo por medio de conceptos.

La propia noción de *forma* ¿de dónde procede? El fundamento del conocimiento científico ha sido elaborado por la filosofía y más particularmente por la lógica y por los lógicos. La ciencia lo toma de la filosofía separando el concepto de su contexto especulativo y de las arquitecturas sistematizadas de la filosofía clásica. Quienes no comprenden este aspecto esencial del conocimiento caen inevitablemente en un positivismo cientificista; convierten la ciencia en un montón informe de vinculados por sus afirmaciones, presuposiciones o postulados arbitrarios.

Lo afirmado aquí es el resultado de un largo esfuerzo en favor de la restauración en el pensamiento dialéctico de las consideraciones formales (lógica formal, etc.). No se trata pues de una interpretacion formalista o estructuralista del marxismo...

[31] Si proseguimos la analogía entre la mercancía y el lenguaje cabe decir que el trabajo social tiene itn carácter paradigmático por relación a la forma mercancía. La forma da a cada «cosa» la signiflicación de una mercancía, haciéndola entrar en un conjunto (en unos encadenamientos) de carácter sintagmático.

[32] *El Capital,* III.

[33] La más superficial de las interpretaciones descuida la naturaleza doble de la mercancía al caracterizarla psicológicamente por el valor de uso (deseabilidad). Se ha rechazado ya esta interpretación trivial al insistir en la analogía entre la mercancía y el lenguaje, y por consiguiente en la naturaleza doble de la mercancía análoga a la naturaleza doble del signo. La teoría de la reificación de Lukács va mucho más allá. Pero no por ello deja de ignorar la teoría de Marx. Consecuencia grave de ello es que la filosofía de la reificación elimina a la vez la génesis teórica del capitalismo y toda sociología concreta de la sociedad burguesa (así como de su desaparición y de la transición hacia «otra cosa»).

[34] *El Capital*, III.

[35] *Cf.* la última parte de *El Capital*, inacabada. Esta última parte debía contener el análisis y exposición detalladas de todas las clases y relaciones de clase en la sociedad capitalista (de concurrencia).

[36] En la polémica Marx seguramente simplifica el pensamiento de Adam Smith. Cf. las «teorías sobre la plusvalía», publicadas en castellano con el título de *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (F. C. E., México).

[37] *El Capital*, III.

[38] *Cf. Historia crítica de la teoría de la plusvalía.*

[39] *Cf. Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.*

[40] *Ibid.*

[41] «Sobre la cuestión judía» (hay traducción al castellano en el volumen La Sagrada Familia y otros escritos, citado [T.]).

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.*

[47] *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (traducción castellana por Ed. Política, La Habana, 1965, pp. 25 y ss).

[48] *Ibid.*, pp. 112-113.

[49] *Ibid.*

[50] *Op. cit.*

[51] *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte.*

[52] *La Ideología Alemana.*

[53] *Stände*. Se ha señalado ya, al analizar la crítica marxista a la filosofía política de Hegel, la distinción entre los «estados» (oficios, cuerpos constitutidos) y el Estado (*Stände* y *Staat*).

[54] *La Ideología Alemana.*

[55] Podríamos añadir en la América precolombina e incluso después de la conquista. Hay numerosos textos de Marx sobre el «modo de producción asiático» en *El Capital* (libro I), en sus artículos para el *New York Daily Tribune* (junio de 1853), en la correspondencia con Engels y en las *Formaciones económicas precapitalistas* (hay trad, cast., Ciencia Nueva. Madrid. 1967 [T.]) En torno a este tema, uno de los pocos que el marxismo oficial ha retomado con una cierta iniciativa, hay una discusión reciente (cf., numerosos artículos en la revista *La Pensée*).

[56] Hipótesis formulada en el curso de la reciente discusión.

[57] Existen varias traducciones castellanas de este texto [T.].

[58] Notas marginales al programa del partido obrero alemán (1875). (Hay traducción castellana en *Obras Escogidas* de Marx y Engels [2 vols.], Ed. Progreso, 1966 [T.].)

[59] *New York Tribune*, abril de 1851.

[60] *Ibid.*

[61] *Las luchas de clases en Francia* (hay trad. cast. en las *Obras Escogidas* citadas en n.21 [T.]).

[62] Correspondencia con Proudhon (mayo de 1846).

[63] Significa en latín «he hablado y he salvado mi alma».

Tradicionalmente se utiliza en el contexto confesional católico, para significar la redención al confesar los propios actos.

Significar su alivio al denunciar a alguien que percibía como un charlatán.

El uso por parte de Karl Marx en su *Crítica del Programa de Gotha* (1875), podría señalar su alivio al denunciar a Lasalle, al que percibía como un charlatán y decir todo aquello que tenía que decir.

En este libro Henri Lefebvre trata de responder a la pregunta «¿Hay una sociología en Marx?», en el camino para responder esta pregunta iría resolviendo diferentes cuestiones como la relación entre estrategia y táctica, en qué consiste la praxis y la poiesis y como se relaciona con la praxis revolucionaria, en qué consiste la ideología o la teoría del Estado (y de su extinción) de Marx o dará unas breves pinceladas sobre conceptos de moda como «sociedad de consumo» o «sociedad de masas».

UNO EN DOS